عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين

رکعاتِ تراویح

(جدید ایڈیشن)

از

مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی

مذیل بردّ انوار مصابیح

حصہ اول

از

مولانا عبدالباری قاسمی مدرس مفتاح العلوم مئو

باہتمام

مجلس علمی مفتاح العلوم

قیمت ۲/۸

فہرست مضامین

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ

رکعاتِ تراویح

(جدید ایڈیشن)

از

مولانا حبیب الرحمن الاعظمی

ضمیمہ بردّ ”انوار مصابیح“

حصہ اول

از

مولانا عبد الباری قاسمی مدرس مدرسہ مفتاح العلوم مئو

باہتمام

مدرسہ مفتاح العلوم

قیمت :— دو روپے آٹھ آنے

طبع ثانی :— ذیقعدہ ۱۳۷۹ھ / مئی ۱۹۶۰ء

ضخامت :— ۲۲۴ صفحات

مطبوعہ

تنویر پریس، امین آباد۔ لکھنؤ

پیش لفظ

از جناب مولانا محمد ایوب صاحب اعظمی صدر مدرس جامعہ مفتاح العلوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رمضان ۱۳۷۶ھ میں میں اور مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی ایک ضرورت سے بمبئی گئے ہوئے تھے، تقریباً ہفتہ عشرہ ہمارا وہاں قیام رہا، اسی زمانۂ قیام بمبئی میں مولانا مقصود احمد صاحب ترکی اور ان کے ساتھ چند دوسرے آدمیوں نے آکر ہم سے بیان کیا کہ بمبئی میں کچھ دنوں سے مولوی عبد الجلیل صاحب سامرودی مقیم ہیں اور انھوں نے حنفی مذہب کے خلاف ایک محاذ بنا رکھا ہے۔ اسوقت پوری قوت کے ساتھ یہ اعلان کر رہے ہیں کہ بیس رکعت تراویح کا کوئی ثبوت نہیں ہے اور یہ چیلنج بھی کر رہے ہیں کہ جو چاہے ہم سے اس مسئلہ پر گفتگو کر لے، ان لوگوں نے اس صورت حال پر بڑی تشویش کا اظہار کیا، تو ان سے کہا گیا کہ جائیے سامرودی صاحب کو لے آئیے، اور اگر وہ آنے پر آمادہ نہ ہوں تو پوچھئے کہ ہم کس وقت ان کے پاس آئیں، جب وہ لوگ سامرودی صاحب کے پاس گئے اور بات کی تو انھوں نے خود آنے سے انکار کیا اور ہمارے جانیکی نسبت یہ کہا کہ آکر کیا کرینگے، یہ تحریر لیجائیے اور اسکا جواب لکھوا کر لائیے اسکے بعد انھوں نے چند سوالات پر مشتمل ایک تحریر لکھ کر دی، دوسرے دن وہ لوگ خود دو تین سوالات لکھ کر سامرودی صاحب سے جواب پوچھنے گئے، وہ دو بجے رات تک کوئی جواب نہیں دے سکے، اور کہا کہ اب صبح آئیے جب صبح کو یہ لوگ گئے تو معلوم ہوا کہ سامرودی صاحب چار بجے سورت روانہ ہو گئے۔

اسکے بعد ان حضرات نے بیان کیا کہ سامرودی صاحب کی ان حرکتوں کی وجہ سے ایک مسجد کے مصلّیوں میں بڑا اختلاف پیدا ہو گیا ہے اور اس مسجد پر پولیس کا پہرہ بٹھا دیا گیا ہے نیز سامرودی صاحب کی باتیں سن کر پانچ سات نوجوان سخت تذبذب میں مبتلا ہو گئے ہیں اسلئے ضرورت ہے کہ اس مسئلہ پر ایک مبسوط رسالہ لکھ کر غلط فہمیوں کا ازالہ کر دیا جائے۔

چنانچہ وطن پہونچکر انھیں لوگوں کے شدید تقاضے اور اصرار پر مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی نے رسالہ رکعات تراویح تصنیف کیا، چونکہ اس رسالہ نے مخالفین کی تہ تہائے درازکی کوششوں اور کاوشوں کو

پانی پھیر دیا ہے اور ان کی غلط فہمیوں اور متعصبانہ کارروائیوں کا پردہ خوب چاک کر دیا ہے، اسلئے مخالفین میں ہل چل مچ گئی اور متعدد اشخاص آپے سے باہر ہو کر اس رسالہ کا جواب لکھنے بیٹھ گئے، جہاں تک جواب لکھنے کی بات ہے اس میں تو مضائقہ نہیں لیکن رکعات تراویح کی تصنیف اور اسکی اشاعت کو جواب لکھنے والوں کے علاوہ دوسرے بعض سنجیدہ حضرات اہلحدیث نے بھی فتنہ انگیزی اور موجودہ حالات میں نامناسب اقدام سے تعبیر کیا اور اس کو جارحانہ کارروائی قرار دیا، یہ سراسر انصاف کشی اور کھلا ظلم کھلا آنکھوں میں دھول ڈالنے کے مرادف ہے۔

ہندوستان جب تقسیم نہیں ہوا تھا، اسوقت بھی امرتسر اور دہلی سے اہلحدیثوں کے ہفتہ وار پرچے اختلافی مباحث چھیڑا کرتے تھے اور حنفیوں پر دل کھول کر لے دے ہوا کرتی تھی اور آج بھی دہلی سے ترجمان اہل حدیث اور پاکستان سے الاعتصام والمومن میں اختلافی مسائل پر داد تحقیق دی جاتی ہے اور احناف کا رد کیا جاتا ہے تو کوئی بھی اتفاق و اتحاد کا حامی اہل حدیث زبان نہیں کھولتا کہ آج ان بحثوں کا وقت نہیں ہے،

مولوی ثناء اللہ صاحب مرحوم جب اہلحدیث نکالتے تھے تو عموماً شعبان کے اواخر اور رمضان کے اوائل میں تراویح کا مسئلہ چھیڑا کرتے تھے اور بیس رکعت کی نسبت لکھا کرتے تھے کہ یہ نہ سنت نبوی سے ثابت ہے، نہ سنت فاروقی ؓ ہے۔

اور آج بھی انھیں نامساعد حالات میں جن کا حوالہ دیکر ہمارے سامنے اتفاق کا وعظ کہا جاتا ہے موقت شیوع پرچوں اور وقتی اشتہارات کے ذریعہ احناف کے مسلک و عمل کے خلاف سنت ہونے کا اعلان کیا جاتا ہے، چنانچہ رمضان ۱۳۸۸ھ ہی کی بات ہے کہ دہلی کے ایک پوسٹر سے مئو و بنارس کے احناف میں ہیجان پیدا کیا گیا اور رمضان ۱۳۸۶ھ کے المومن (کراچی) میں احناف کو چیلنج کیا گیا کہ:-

"آنحضرت ﷺ سے بیس رکعت کا قطعاً ثبوت نہیں ہے، اچھا چلئے ہم آپ پر کچھ بوجھ اور ہلکا کر دینا چاہتے ہیں، آپ کہا کرتے ہیں کہ یہ تراویح باجماعت حضرت عمرؓ کی سنت ہے تو حضرت عمرؓ ہی سے بیس رکعت پڑھنا یا بیس رکعت پڑھنے کا حکم ثابت کر دیجئے۔ (ص ۳)

اہلحدیث کی طرف سے یہ سب جارحانہ اقدامات اور مسلک احناف کا رد و ابطال اور انکا اپنا مذہب دلیل سے ثابت کرنے کا چیلنج فتنہ انگیزی نہیں ہے نہ اس زمانہ کے حالات کے نامناسب ہے، اسی طرح مولانا مودودی صاحب کا

بمبئی میں ہنگامہ برپا کرنا بھی کوئی قابل اعتراض و مذمت بات نہیں ہے لیکن ان چیلنجوں اور ہنگاموں سے تنگ آکر ہمارا رکعت تراویح کو شائع کر دینا فتنہ انگیزی یا نامناسب اقدام ہو؟ کیا اہلحدیثوں کے نزدیک عدل و انصاف کا یہی مفہوم ہو؟ اور حملوں کا دفعیہ اور چیلنجوں کا جواب ایمانہ کارروائی ہو؟ اور کیا اہلحدیث برابر ہمارے خلاف لکھتے رہیں تو شیرازۂ اتحاد درہم برہم نہیں ہوتا اور ہم کبھی جواب میں کچھ لکھ دیں تو فوراً اتحاد و اتفاق کو ٹھیس لگنے لگتی ہے؟

اہلحدیث حضرات نے رکعات تراویح کے متعلق ایک طوفان یہ بھی برپا کر رکھا ہے کہ ہم میں علمائے اہلحدیث پر رکیک حملے کئے گئے ہیں لیکن کسی نے ان رکیک حملوں کی نشاندہی کی تکلیف گوارا نہیں فرمائی ورنہ معلوم ہو جاتا کہ یہ رکیک حملے ہیں یا اظہار حقیقت!

لیکن اگر اہلحدیث حضرات کو یہی پر اصرار ہو کہ نہیں یہ رکیک حملے ہیں تو انکو معلوم ہونا چاہیئے کہ اسکی ابتدا بھی انھیں کی طرف سے ہوئی ہے اور رکعات تراویح میں اس قسم کی جو باتیں ہیں انکی حیثیت گنبد کی صدا ہے۔

کیا حضرات اہل حدیث کو معلوم نہیں ہو کہ مولانا عبدالرحمن صاحب مبارکپوری نے اپنے رسالہ تحقیق الکلام میں قطب العالم حضرت مولانا رشید احمد محدث گنگوہی قدس سرہٗ اور شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن قدس سرہٗ اور محدث بے بدل حضرت مولانا ظہیر احسن شوق نیموی رحمۃ اللہ علیہ اور حافظ العصر العلامہ محمد انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ وغیرہم کے حق میں کیا کیا الفاظ استعمال کئے ہیں اور کیسے کیسے "رکیک" حملے ان حضرات پر کئے ہیں، اگر معلوم ہو تو صاحب رکعات پر وہ کس منھ سے اعتراض کرتے ہیں؟ اگر ان کا یہ خیال ہو کہ مولانا مبارکپوری کی شان صاحب رکعات سے بہت ارفع ہو اسلئے ان پر تنقید کرنا رکیک حملہ ہے، تو ہمارے نزدیک حضرات مذکورہ بالا کی شان بھی مولانا مبارکپوری سے بہت اعلیٰ و ارفع ہو بالخصوص حضرت گنگوہیؒ کہ وہ تبحر علمی کے علاوہ ورع و تقویٰ اور مقام ارشاد کے لحاظ سے بھی اتنے بلند ہیں کہ مولانا مبارکپوری و امثالہ کو ان سے کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔

بایں ہمہ جب مولانا مبارکپوری کا انکی نسبت یہ لکھنا کہ :-

(۱) بعض حنفیہ کا اپنے بعض رسائل میں یہ لکھنا ...... صریح غلط اور سراسر خطا ہے (تحقیق ص ۱۵/۱)

(۲) جس عالم نے یہ لکھا ہے وہ اصول حدیث سے ناواقف ہے، یا اس نے تعصب کی وجہ سے یہ بات لکھی ہے (ص ۳۴/۱)

ان دونوں مقامات پر حاشیہ میں حضرت گنگوہیؒ کے نام کی تصریح بھی کر دی گئی ہے،

(۳) مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کو اس کی خبر نہیں۔ (تحقیق ص ۲۹۲/۲)

(۴) مولانا ممدوح جیسے مشہور محدث کی شان سے بہت بعید ہے (ایضاً ص ۱۸/۲)

(۵) اسی طرح کا طنز ص ۱۰/۲ اور ص ۹۳/۲ میں بھی ہے

اور شیخ الہند قدس سرہٗ کی نسبت یہ لکھنا، کہ

"ہاں تعجب ہے مولانا محمود الحسن صاحب دیوبندی پر کہ آپ بھی اس غلطی میں مبتلا ہو گئے" (ص ۱۹/۲)

اور حضرت مولانا انور شاہ صاحب، نیز مولانا ناظر حسن صاحب کی نسبت یہ لکھنا، کہ

(۱) معلوم ہوتا ہے کہ ان مصنفین کو ابو اسحٰق سبیعی کے مختلط اور مدلس ہونے کی خبر نہیں یا خبر ہے مگر انکی خبر نہیں کہ اختلاط و تدلیس مانع صحت ہے ..... اس قابلیت پر تنقید حدیث پر جرأت اور حافظ کے کلام پر مناقشہ کا شوق (ص ۹/۲)

(۲) مگر تعجب ہے خاتمۃ الکتاب اور الفرقان کے مصنفین (حضرت شاہ صاحب اور مولانا ناظر حسن) سے اور مولانا محمود الحسن صاحب دیوبندی سے کہ ان لوگوں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آئی جس کی وجہ سے ان لوگوں کو سخت دھوکا ہوا (ص ۲۰/۲)

اور مولانا نیموی کی نسبت یہ لکھنا کہ

"جس شخص نے اس کو بوجوہ مذکورہ معلول ٹھہرایا ہے وہ محض متعصب ہے یا فن حدیث سے بالکل ناواقف ہے" (ص ۶۳/۱)

اور ایک جگہ شاہ صاحب اور مولانا نیموی کا ایک جواب نقل کر کے لکھا ہے کہ

"کھلا تعصب اور صریح تحکم ہے" (ص ۳۱/۱)

اگر علمائے احناف پر رکیک حملہ نہیں ہے تو شرم کرنی چاہیئے کہ صاحب کعات نے جو کچھ لکھا ہے اس کو کس بنیاد پر رکیک حملہ قرار دیا جاتا ہے۔

یہ تو مولانا مبارکپوری کی صرف ایک تصنیف کے اقتباسات ہیں، ان کی دوسری تالیفات بھی اس قسم کے حملوں سے خالی نہیں ہیں حتیٰ کہ ان کی آخری تصنیف جو کسی نزاعی مسئلہ کی مناظرانہ کتاب نہیں ہے اس میں بھی مولانا کسی موقع پر رکیک حملہ کرنے سے نہیں چوکے ہیں، مثلاً تحفۃ الاحوذی ص ۶/۱ میں شاہ صاحب کی نسبت لکھتے ہیں:۔

قوله ..... مبنى على غفلته عن اسماء الرجال

اور ص ۳/۱ میں شیخ الہند کی ایک توجیہ کی نسبت لکھتے ہیں

غير محمود بل باطل جدا

رہے مولانا نیموی مرحوم تو ان پر مولانا نے ایسے سخت حملے کئے ہیں کہ مولانا کی رہنمائی کی بنیاد پر آج کل کے ایک نوخیز اہلحدیث نے ترجمان (دہلی) میں نہایت بیباکی اور دیدہ دہنی کے ساتھ یہاں تک لکھ ڈالا ہے

"حنفیوں کے یہ نام نہاد محدث و محقق ایسے اوصاف غریبہ اور خصائل عجیبہ کے
مالک تھے کہ اگر محدثین میں انکی مثال تلاش کی جائے تو انشاء اللہ عمر نوح کی طویل مدت
تک جستجو اور تتبع کے بعد بھی ناکامی رہے گی چند ہلکے پھلکے نمونے ملاحظہ فرمائیے اور یہ
بسہولت تفصیل معلوم کرنا ہو تو ابکار المنن (مصنفہ مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری) کیطرف رجوع فرمائیے
اس کے بعد مضمون نگار نے جلی حرفوں میں عصبیت نیموی، جہالت نیموی اور تدلیس نیموی کے تین عنوان
قائم کئے ہیں (دیکھئے ترجمان (دہلی) ۱۵ - جنوری ۵۸ء)

لطف یہ ہے کہ بد زبانی و بے لگامی کا یہ مظاہرہ کسی ایسے مضمون کے جواب میں بھی نہیں کیا
گیا ہے جس میں اہل حدیث پر کوئی طعن و تشنیع ہو پھر بھی کسی اہل حدیث نے اسکو قابل نکیر نہیں سمجھا۔
اصل یہ ہے کہ اہل حدیث حضرات کی یہ مستمر عادت ہے اور وہ اس بات میں بہت اکسپرٹ
ہو گئے ہیں کہ خود بر ابر احناف کی سخت سے سخت تنقید کرتے رہتے ہیں، اور ان کے ائمہ و علماء پر
بے باکانہ رکیک حملے کرتے رہتے ہیں لیکن جہاں کسی نے مدافعت شروع کی تو چلا چلا کر آسمان
سر پر اٹھا لیتے ہیں کہ دیکھئے ہمارے علماء کی اہانت اور ان پر رکیک حملہ کیا جا رہا ہے،
یہ تو اہل حدیث کے سنجیدہ بلکہ مقدس علماء کا طرز عمل بطور مشتے نمونہ از خروارے تھا۔
اب رہا مولوی عبدالجلیل سامرودی کا طور و طریقہ، جن کی فتنہ انگیزی تالیف رکعات تراویح کا
سبب بنی ہے، تو ان کی کچھ نہ پوچھئے، ان حضرت نے تو اہل حدیثوں کا بھی ایسا ناک میں دم
کر رکھا ہے کہ اہل حدیث ان کو سامرودی کے بجائے سامری لکھنے لگے ہیں۔
چنانچہ ترجمان دہلی کا ایڈیٹر یکم اکتوبر ۵۸ء کی اشاعت میں زیر عنوان "فتنۂ سامری"
رقمطراز ہے۔

"انکشافات جدیدہ کے اس دور میں ...... انسان کی بھی ایک عجیب قسم ہم نے دریافت کی ہے
اس عجیب قسم کے انسان کو ہم نمایاں طور پر اجاگر نہیں کر سکتے ورنہ گورنمنٹ اپنی کسی
میوزیم کے لئے اس کو اچک لیگی، اس عجیب انسان کی خصوصیت یہ ہے کہ
ہنگامہ پسندی اس کا خاص شعار ہے ...... ایک بزرگ ہیں جنکی نسبت
معروفہ میں ہم نے ان کی زندگی کی سوانح پڑھ لی ہے، ان کی زندگی کے حالات

ہنگامہ آرائی، اندیشوں اور فتنوں کی ہو اخیزی اور ساکن فضا میں تموج انگیزی سے پُر ہیں، اور حسنِ اتفاق کہ ان کی معروف نسبت کے اجزا ابھی اس چیز کا پتہ دیتے ہیں، قوم نوح کے بت "ود" کو اگر ان کی معروف نسبت کا لکھ چاک کر کے الگ کر لیں تو اس بت کی علیحدگی کے بعد بھی ان کی نسبت ایک فتنہ خیز و شر انگیز "سامری" کے ہمنام ہو کر رہے گی، بہرحال ان بزرگ کے اجزار کی تحلیل میں بھی ان کی اپنی شان نمایاں ہے"۔

ان حضرت نے خود اہلحدیثوں کو ایسا تنگ کر رکھا ہے کہ ان کو بادل ناخواستہ لکھنا پڑا کہ:۔

"کبھی اور فروعی اختلافی مسائل کی آڑ لیکر اپنی دلی بھڑاس نکالنے کی کوشش فرماتے ہیں کبھی خواہ مخواہ بلاضرورت احناف کے خلاف اہلحدیث کا محاذ جنگ قائم کرانے کی مفسدانہ کوشش کرتے ہیں"۔ (ترجمان ص۱۱ دہلی، ۱۵ اکتوبر ۱۹۵۵ء)

ان حضرت نے سردار اہل حدیث مرحوم کو بھی نہیں چھوڑا، فرماتے ہیں:۔

"مولانا ثناء اللہ صاحب عقیدۃً اہل حدیث نہ تھے، فروعات میں اہل حدیث تھے، عقیدۃً معتزلہ بلکہ نیچرل تھے" (ترجمان ص۱۲، ۱۵ اکتوبر ۱۹۵۵ء)

حیرت ہے کہ مولوی عبد الجلیل سامرودی جب اہلحدیثوں کے خلاف بولتے ہیں تو اہل حدیث ہر جانب سے ان پر دھاوا بول دیتے ہیں اور یہ مداخلانہ کارروائی، فتنہ انگیزی قرار نہیں پاتی، لیکن جب وہ احناف کے خلاف محاذ جنگ قائم کرتے ہیں اور ایک حنفی مدافعت میں ایک رسالہ لکھ دیتا ہے تو اہل حدیث چیخنے لگتے ہیں کہ دیکھئے فتنہ جگایا جا رہا ہے اور رکیک حملے ہو رہے ہیں یعنی سامرودی اہل حدیثوں کا بھانڈا پھوڑیں تو ان کی سرکوبی واجب لیکن احناف کے خلاف ہنگامہ آرائی کریں تو حنفیوں کا بولنا جرم، حنفی بس خاموش دیکھتے رہیں، اس بے انصافی کی بھی کوئی حد ہے!

قریب ہے یار روز محشر چھپے گا کشتوں کا خون کیوں کر
جو چپ رہے گی زبان خنجر لہو پکارے گا آستیں کا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی جعلنا ممن آمن بکتابہ وصدق رسولہ واتبع سبیل من اناب الیہ والصلوٰۃ والسلام علی نبیہ الذی حذرنا من عواقب الشذوذ عن الجماعۃ وامرنا باتباع السواد الاعظم وحثنا علیہ ، اللّٰھم ارحم الخلفاء من بعدہٖ وارض عنھم وعن من لزم سنتھم من التابعین واتباعھم المشھود لھم بالخیر من لدیہ اما بعد رسالہ رکعات تراویح مصنفہ مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی میں فرقۂ اہل حدیث کی غلط فہمیوں اور ملمع کاریوں کا پردہ کچھ اس طرح چاک کیا گیا ہے اور اس مسئلہ میں اس فرقہ کا شذوذ عن الجماعۃ ایسے مدلّل اور واضح طریق سے بیان کیا گیا ہے کہ اس کے بعد کسی شک کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ یہ فرقہ کم از کم اس مسئلہ میں من شذ عن الجماعۃ کا مصداق ہے۔ اس لئے اس فرقہ کے کچھ ضدی اور متعصب مولوی اگر یہ رسالہ پڑھ کر آتش زیر پا ہو جائیں تو تعجب کی کیا بات ہے۔

چنانچہ ان میں سے دو نے تو ایک ایک رسالہ لکھ کر اپنے دل کا بخار نکالا۔ اور جن کو اسکی لیاقت نہیں تھی ان میں سے بعض نے ایک پندرہ روزہ اخبار میں تبرّا بک کر اپنا فرض ادا کیا۔ جن لوگوں نے رسالے لکھے ہیں ان میں سے ایک صاحب مئو کے ہیں اور دوسرے صاحب املو کے جو مبارکپور کا ایک دیہات ہے۔ ان دونوں صاحبوں نے تہذیب و شرافت کا جو نمونہ پیش کیا ہے وہ اہلِ حدیث کے سرمایۂ افتخار ہو تو ہو۔ دوسرا کوئی مسلمان اس کو پسند نہیں کرسکتا۔ مئوی صاحب کو تو جانے دیجئے املوی صاحب جو ایک مدرسہ کے شیخ الحدیث بھی بتائے جاتے ہیں، انھوں نے رکعات و صاحبِ رکعات اور مذہب احناف و اکابر احناف بلکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے حق میں دل کھول کر جو بدزبانیاں اور گستاخیاں کی ہیں، ان کا ادنیٰ سا نمونہ یہ ہے:۔

(۱) چبائے ہوئے لقمے (۲) دیرینہ عداوت، تعصب، عناد اور حسد (۳) آنکھوں کے پردے کھل جائیں گے (۴) آپ کی تقلیدی نیند حرام کر دی اور مَنْ بَعْثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا کہہ کر آپ اُٹھے (۵) حنفی مذہب کی رُو سے امام ابو مجلز اور ان کے تمام مقتدی بھی گنہگار بلکہ بدعتی ہیں (۶) جن حضرات نے بیس رکعات سے زیادہ تراویح با جماعت ادا کی حنفی مذہب کی رو سے وہ بھی گنہگار اور بدعتی اور جن حضرات نے اس سے کم کی وہ بھی گنہگار اور بدعتی' اور جس مسجد کے سب مصلیوں نے انفراداً ادا کیں وہ گنہگار اور محروم شفاعت نبوی (۷) عوام کو فریب دینے کیلئے (۸) دھاندلی (۹) یہ تنگ نظری جو صرف حلقۂ دیوبند کے چند ضدی مولویوں ہی میں پائی جاتی ہے (۱۰) کج بحثی (۱۱) یہی (دارالعلوم دیوبند کا) فتنہ انگیز اشتہار اشتعال کا باعث ہوتا ہے (۱۲) کاش مہتمم دارالعلوم ۔۔ ۔۔ یہ فساد انگیز مشغلہ چھوڑ دیتے (۱۳) بڑی پُر فریب (۱۴) جان بوجھ کر ان عبارتوں کو غلط معنی پہنایا جاتا ہے (۱۵) سراسر تحریف (۱۶) ہاتھ کی صفائی کا کرتب (۱۷) چشم خفاش بکار رونق خورشید برد (۱۸) چور دروازہ کی تلاش (۱۹) حنفی مذہب بھی کیسا یتیم مذہب ہے کہ اس غریب کا سہارا یا تو کوئی ضعیف حدیث ہے یا کوئی کمزور توجیہ (۲۰) کوئی نام نہاد محدث شہیر تو کیا پوری دنیائے حنفیت مل کر بھی (۲۱) ہوس ہی ہوس ہے (۲۲) پیر و مرید گنگوہی اور مئوی (۲۳) آخر شب کا فسانہ ہی من گھڑت ہے (مولانا گنگوہی پر طعن) (۲۴) آخر ہم نے ان کو اپنی گرفت میں لے ہی لیا (۲۵) مولانا شوق نیموی کو ناز ہی (۲۶) امام صاحب پر بلا سبب جرح (۲۷) ان میں سے وہ بھی ہیں جنھوں نے آپ کے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر بھی جرح کی ہے۔

یہ تو املوی صاحب کے رسالہ کی زبان اور ان کی شائستگی کا نمونہ ہے، اب رہی ان کے جواب کی حقیقت تو وہ تفصیلی طور پر آئندہ سامنے آئے گی، لیکن اجمالی طور سے اتنا ہمیں معلوم کر لیجئے کہ (۱) رکعات تراویح کی سب سے پہلی بحث میں جو یہ زلزلہ افگن دعویٰ کیا گیا تھا کہ

"اس طویل مدت میں (یعنی حضرت عمرؓ کے بعد سے تیرھویں صدی کے اواخر تک) آٹھ پر عمل درآمد کی تصریح کہیں بھی نہیں دکھائی جا سکتی اور اس کا کوئی گھٹیا سے گھٹیا ثبوت بھی پیش نہیں کیا جا سکتا۔" (ص ۶)

اس کے جواب میں الموی صاحب تین سو انتالیس صفحات سیاہ کرنے کے باوجود بھی اس کو توڑ نہیں سکے اور آٹھ پر عمل کا کوئی گھٹیا سے گھٹیا ثبوت بھی پیش نہیں کر سکے۔

(۲) اسی طرح اس بحث میں بیس یا بیس سے زائد رکعت پر مسلمانوں کا تقریباً ڈیڑھ ہزار سال تک جو تعامل دکھایا گیا ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ عہد فاروقی کے بعد سے بلکہ اس زمانہ ہی سے برابر بیس یا بیس سے زائد پر عمل ہو رہا ہے اس کا انکار کرنے کی جرأت بھی ان کو نہیں ہوئی بلکہ الفاظ کے تھوڑے سے ہیر پھیر سے اقرار کر لیا۔

چنانچہ ص۲۶۲ میں صرف بیس رکعات پر اجماع کا انکار کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ "ہر زمانہ میں نفل کی حیثیت سے بیس سے کم یا بیس سے زیادہ رکعتوں پر بھی سلف امت کا عمل رہا ہے۔"

اس عبارت کو بغور پڑھنے سے پہلے انھوں نے بیس پر اجماع کا انکار کیا یہ جرأت نہیں ہوئی کہ کہہ دیں بیس کوئی نہیں پڑھتا تھا بلکہ دبے لفظوں میں اقرار کیا کہ سلف امت میں کچھ لوگ بیس پڑھتے تھے جس پر ان کا لفظ "بھی" دلالت کرتا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے ہر زمانہ میں بیس سے کم یا بیس سے زائد پر سلف امت کے عمل کو نفل کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ اس میں بیس سے زائد کی بات تو صاف ہے ہاں بیس سے کم میں شاید کوئی سمجھے کہ انکی مراد آٹھ ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ آٹھ رکعتیں تو ان کے نزدیک سنت ہیں اور یہاں نفلی حیثیت سے بیس سے کم یا زیادہ ذکر کر رہے ہیں لہذا اس سے سولہ رکعتیں یعنی ابو مجلز کا فعل مراد ہے۔ الحاصل الموی صاحب نے بادل ناخواستہ آٹھ سے زائد پر سلف امت کے تعامل کو تسلیم تو کر لیا مگر چونکہ اس تعامل سے ان کے خود ساختہ مذہب پر سخت ضرب پڑتی ہے اس لئے اس میں کچھ سم میخ نکالنا بھی ضروری تھا جس کے لئے انھوں نے ہاتھ پیر تو بہت مارے لیکن اس کے سوا اور کچھ نہیں کہہ سکے کہ

"بتائیے یہ دھاندلی نہیں ہے تو کیا ہے، ۲۰ - ۲۴، ۳۶، ۴۰ وغیرہ رکعتیں پڑھنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ان سب حضرات نے آٹھ رکعت کے سنت نبوی ہونے سے انکار کیا ہے اور بیس یا اس سے زیادہ رکعتیں انھوں نے رکوع و سجود کی زیادتی کے

شوق میں نفل سمجھ کر ادا نہ کی تھیں بلکہ سنت نبوی سمجھ کر پڑھتے رہے تھے۔

الموی صاحب نے اس جواب کی نوعیت الزامی جواب کی قرار دی ہے (صلا

لیکن بیچارے کو یہ بھی خبر نہیں کہ الزامی جواب کس کو کہتے ہیں اور یہ جواب الزامی کیونکر ہوا؟ اس کے بعد کوئی ان سے پوچھے کہ یہ رکعات تراویح کی بات کا جواب کیونکر ہوا؟ کیا جس بات کے لزوم کی وہ نفی کرتے آئے ہیں ان کی پوری ٹولی مل کر بھی ثابت کر سکتی ہو کہ رکعات تراویح میں اس کے لزوم کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ اگر نہیں کیا گیا ہے تو اس کے رد اور جواب کے درپے ہونا صرف اپنے فرقہ کو بہلانا نہیں تو اور کیا ہے؟ الموی صاحب آنکھیں کھول کر دیکھیں کہ رکعات تراویح میں یہ لکھا گیا ہے "یہ تھا اس عہد کے مسلمانوں کا معمول مکہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، بغداد اور بلاد خراسان میں" ایک بار آپ پھر پڑھ جائیے اور دیکھئے کہ کوئی بھی آٹھ رکعات پر اکتفا کرنے کا قائل تھا۔ آگے ہے "آٹھ پر اکتفا کی تعلیم نہیں دی گئی" اور آگے ہے "یہ حضرات بھی آٹھ پر اکتفا کے قائل نہیں تھے"

اب بولئے کہ ۲۰-۲۴-۳۶-۴۰ وغیرہ پڑھنے سے آٹھ پر عدم اکتفا بھی لازم آتا ہے یا نہیں۔ اگر آپ کا مذہب سچ بولنے کی اجازت دیتا ہے تو پہلے اقرار کیجئے کہ عدم اکتفا لازم آتا ہے۔ اس کے بعد کہئے کہ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ آٹھ کو سنت نبوی نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس کا جواب ہم سے سنئے کہ اسی طرح یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ آٹھ پر اقتصار و اکتفا کو سنت نبوی سمجھتے تھے۔ ورنہ عہد فاروقی کے بعد سے ساڑھے تیرہ سو سال تک تمام صحابہؓ، تمام تابعین اور ائمہ مجتہدین و فقہائے محدثین آٹھ پر اکتفا و اقتصار کرنے کی سنت کو پس پشت ڈال دینے پر کبھی متفق نہیں ہو سکتے تھے۔ اور اگر آپ کہتے ہیں کہ سنت کے ترک پر یہ سب لوگ متفق ہو سکتے ہیں تو آپ حدیث لا تجتمع امتی علی ضلالۃ کی تکذیب کر رہے ہیں، یا کسی سنت کے ترک پر اس طرح کا اتفاق کر لینے کو ضلالت نہیں سمجھتے ؎

من نہ گویم کہ ایں مکن آں کن — مصلحت بیں و کار آساں کن

اسی طرح اگر اس تعامل سے بیس یا بیس سے زائد رکعتوں کا نفل نہ سمجھنا لازم نہیں آتا تو ان کا نفل سمجھنا بھی لازم نہیں آتا۔ لہٰذا اگر آپ مدعی ہیں کہ وہ حضرات آٹھ کو سنت نبوی سمجھ کر

پڑھتے تھے اور باقی نفل سمجھ کر تو اس کا ثبوت پیش کیجئے۔ نفل سمجھنے یا نہ سمجھنے کا صحیح فیصلہ تو خود ان حضرات کے اقرار ہی سے ہو سکتا ہے لیکن ہم آپ کو اختیار دیتے ہیں کہ جائیے ان کا اقرار نہیں کسی اگلے محقق کا بیان ہی پیش کر دیجئے کہ وہ حضرات آٹھ سے زائد کو نفل سمجھ کر پڑھتے تھے۔

صرف اتنا کہنے سے کہ "ممکن ہے آٹھ سے زائد نفل سمجھ کر پڑھتے رہے ہوں" کام نہیں چل سکتا۔ بلکہ اس قسم کی تاویلوں سے تو بقول آپ کے قادیانی علم کلام کے لئے مواد مہیا ہوتا ہے۔ (دیکھئے اپنا رسالہ ص۲۹۴)

الموی صاحب نے الزامی جواب کے بعد اس تعامل کا تحقیقی جواب یہ عنایت فرمایا ہے۔ "ہم اہل حدیث ہیں۔۔۔۔ ہم کہا کرتے ہیں ؎

ہوتے ہوئے مصطفےٰؐ کی گفتار

مت دیکھ کسی کا قول و کردار

۔۔۔۔۔۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ثابتہ کی بابت ہمارے نزدیک یہ سوال اٹھانا ہی سرے سے اصولاً غلط ہے کہ فلاں مدت سے اس پر مسلمانوں کا عمل نہیں ہے" (ص۱۲ و ص۱۳)

مگر آپ کا یہ قول اپنے اندر اگر ذرا بھی جان رکھتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ گفتار **لا تجتمع امتی علی ضلالۃ** کے ہوتے ہوئے حافظ صاحب اور محدث اعظم کے اس قول کو آپ نہ دیکھتے کہ "تراویح کی آٹھ ہی رکعتیں سنت ہیں" اس لئے کہ کسی سنت ثابتہ کے ترک پر ساڑھے تیرہ سو سال تک صحابہؓ اور تابعین اور من بعدہم کا اتفاق کرنا اور اسکے بجائے ایک خلاف سنت بات پر سب کا مجتمع ہونا حدیث بالا کی رُو سے محال ہے الّا یہ کہ کسی سنت ثابتہ کے اجتماعی ترک کو آپ ضلالت نہ کہیں۔

الموی صاحب کے اس جواب سے ایک اور حقیقت نہایت واضح طور پر کھل کر سامنے آگئی اور وہ یہ ہے کہ اواخر عہد فاروقی سے لے کر تیرھویں صدی کے اواخر تک کوئی بھی اہل حدیث نہ تھا اس لئے کہ وہ تمام لوگ سنت ثابتہ کے بجائے حضرت عمرؓ کے اجتہادی مسلک پر یا اپنے اجتہاد پر عمل پیرا تھے۔

عہد فاروقی کے بعد سے عمر بن عبدالعزیز کے دور تک اور ان کے بعد سے اواخر قرن ثالث عشر تک تو خود الموی صاحب کو تسلیم ہو کہ اتنی مدت میں کسی نے اس سنت ثابتہ پر عمل نہیں کیا اس لئے کہ الموی نے اس مدت میں اس پر عمل ہونے کا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا بلکہ یہ کہہ کر جان چھڑائی کہ "اس کے بعد یہ تلاش کرنا کہ اس سنت نبویہ پر لوگوں نے عمل کیا یا نہیں اصولاً غلط ہے۔" (ص۳۲) ہاں عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ کی بابت الموی صاحب کو شیخ عبدالحق کا ایک بیان مل گیا جو ڈوبتے کو تنکے کا سہارا ہو گیا اور انھوں نے اس میں کتر بیونت کر کے اس طرح پیش کیا ہے کہ "محدث دہلوی کا بیان ہے کہ سلف کی ایک جماعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے ساتھ تشبہ کی نیت سے تراویح کی گیارہ ہی رکعتوں پر عامل تھی۔" اس میں پہلی خیانت تو یہ ہے کہ عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ کا ذکر نہیں کیا تاکہ عوام سمجھیں کہ ہر زمانہ میں سلف کی ایک جماعت ایسا کرتی تھی۔ دوسری خیانت یہ ہے کہ جماعت کا لفظ استعمال کیا۔ حالانکہ محدث دہلوی نے بعض سلف کا لفظ استعمال کیا ہے۔ تیسری خیانت۔ تراویح کے لفظ کا اضافہ ہے حالانکہ شیخ کی عبارت میں تراویح کا لفظ نہیں ہو چنانچہ الموی صاحب خود ہی ص۳۰ میں شیخ کی عبارت کا ترجمہ یوں کرتے ہیں: "مروی ہو کہ بعض سلف حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں گیارہ رکعات پڑھتے تھے تاکہ ان کا عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق اور مشابہ ہو۔"

بہرحال اس کے متعلق ہماری گزارش یہ ہے کہ اولاً تو رکعات میں وضح کر دیا گیا ہے کہ یہ بیان بے بنیاد ہے اور الموی صاحب بھی اسکی کوئی بنیاد پیدا نہیں کر سکے بلکہ اس کو الزامی بحث انھوں نے قرار دیا جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خود اس کی صحت کے قائل نہیں ہیں۔

دوسرے اگر یہ بات صحیح بھی ہو تو وہ صرف عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ کی بات ہے، اور وہ بھی اس زمانہ کے بعض سلف کی جن کی تعداد الموی صاحب کے زور بیت صرف کرنے کے بعد بھی تین سے زیادہ اس عبارت سے ثابت نہیں ہو سکتی، اور وہ تین بھی قطعاً مجہول ہیں۔ لہذا ایسے تین کے فعل سے تقریباً پون صدی کے اس تعامل پر کیا اثر پڑ سکتا ہے، ہاں ان تینوں کے فعل کی حیثیت البتہ خرق اجماع کی حیثیت قرار پائے گی۔

اور یہ بھی اُس وقت جب ثابت ہو جائیگا کہ یہ تینوں مجہول اشخاص گیارہ رکعات تراویح پڑھتے

تھے ۔ اس لئے کہ شیخ کی عبارت میں تراویح کا ذکر نہیں ہے ۔ صرف گیارہ رکعت پڑھنے کا ذکر ہے جو تہجد پر بھی صادق ہے ۔ لہٰذا مئوی صاحب ثابت کریں کہ اس عبارت کا یہ مطلب نہیں ہو کہ بعض سلف ابن عبدالعزیز کے زمانہ میں صرف گیارہ رکعت تہجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تشبہ کی نیت سے پڑھتے تھے یعنی وہ مسجد میں باجماعت تراویح نہیں پڑھتے تھے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین رات مسجد میں باجماعت نفل پڑھ کر اس سلسلہ کو بند کر دیا تھا اور گھر میں تہجد پڑھنے لگے تھے اور لوگوں کو بھی حکم دیدیا تھا کہ اپنے گھروں میں پڑھو، پس ان تینوں نے اپنے اجتہاد سے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیادہ مشابہت سمجھی ۔

(۳) رکعات تراویح کے دلائل قاہرہ کا جواب مئوی صاحب یا ان کی ٹولی کے کسی مولوی کے بس کی بات تو تھی نہیں مگر اپنے عوام کو دکھانے کے لئے جواب کا نام کرنا بھی ضروری تھا اس لئے انھوں نے اکثر مباحث میں اپنے عوام کو یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ مولانا مئوی نے تحریف وخیانت اور مغالطہ سے کام لیا ہے اور یہ کہہ کر خود انھوں نے خوب دل کھول کر تحریف وخیانت اور فریب کاری سے کام لیا ہے ۔

میں ان کی ان حرکتوں کی چند مثالیں پیش کرتا ہوں اور فیصلہ آپ پر چھوڑتا ہوں (پہلی تحریف وخیانت) صـ۲۹ میں مئوی صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند کی نسبت لکھتے ہیں کہ "ہر سال رمضان شریف کے موقع پر یہ اعلان کر دیا کرتے ہیں کہ بعض لوگ آٹھ رکعت تراویح کو سنت کہتے ہیں یہ درست نہیں ہے" ۔

حالانکہ صـ۱ میں خود ہی الجمعیۃ کے حوالے سے ان کے اعلان کی عبارت اس طرح نقل کی ہے ۔

"بیس رکعات تراویح باجماعت مسنون ہے بعض لوگ بارہ یا آٹھ بتلاتے ہیں یہ درست نہیں ہے" ۔

اب آپ خود فیصلہ کیجئے کہ کیا دونوں عبارتوں کا مفہوم ومطلب بعینہ ایک ہے ۔

(دوسری خیانت حدیث میں) صـ۲ میں حدیث قال نسوة فی داری قلن انا لا نقرأ القرآن فنصلی بصلاتک کا ترجمہ کرتے ہیں کہ "میرے گھر کی عورتوں نے کہا کہ

ہم لوگوں کو قرآن یاد نہیں ہے۔ لہٰذا تراویح کی نماز آپ گھر ہی میں پڑھئے ہم بھی آپ کے پیچھے پڑھ لیں گے۔

دیکھئے الموی صاحب نے اپنی طرف سے حدیث کے ترجمہ میں خط کشیدہ جملہ کا اضافہ کر دیا کیا یہ حدیث میں تحریف نہیں ہے؟ الموی صاحب بتلائیں کہ یہ حدیث کے کن الفاظ کا ترجمہ ہے پھر جرأت دیکھئے کہ اس اضافہ کو ہلالین میں بھی نہیں لکھا کہ اس کو تشریحی اضافہ سمجھا جاتا۔

الموی صاحب نے یہ حرکت قصداً کی ہے اس لئے کہ اس اضافہ کے بغیر اس حدیث کے الفاظ سے کسی طرح یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ حضرت ابی کا یہ واقعہ تراویح کا واقعہ ہے۔

(تیسری خیانت) یہ خیانت بھی حدیث میں کی ہے اور وہ یہ ہے کہ ص۲ میں حضرت جابر کی حدیث نقل کر کے سب سے پہلا حوالہ ابن حبان کا دیا ہے اور ابن حبان میں ان یکتب علیکم الوتر ہے جیسا کہ زیلعی نے دو جگہ نقل کیا ہے۔ اسی طرح الموی صاحب نے اس حدیث کے لئے قیام اللیل کا بھی حوالہ دیا ہے۔ اس میں بھی ان یکتب علیکم الوتر مگر الموی صاحب نے الوتر کا لفظ نقل نہیں کیا ہے، آخر اس کی کیا وجہ ہے؟

اگر کہیں کہ طبرانی میں یہ لفظ نہیں ہے تو گزارش ہے کہ طبرانی میں جعفر بن حمید سے جابر تک جس سند سے یہ روایت مذکور ہے بعینہٖ اسی سند سے میزان الاعتدال میں بھی مذکور ہے اور اس میں الوتر کا لفظ موجود ہے۔ لہٰذا طبرانی میں اس لفظ کا موجود نہ ہونا اغلب یہ ہے کہ جعفر سے نیچے کے راوی عثمان کی بھول ہے اور الموی صاحب کے اصول پر عثمان مجہول بھی ہیں۔ اس لئے کہ کتب رجال میں ان کا ذکر موجود نہیں ہے۔

(چوتھی خیانت) ص۲۲ میں نفحات رشیدی کی عبارت واختلفوا فی عدد رکعاتها التی یقوم بها الناس فی رمضان والمختار منها اذ لا نص فیها کا یوں ترجمہ کیا ہے "تراویح کی رکعتوں کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ اسکی کتنی تعداد مختار ہے اس لئے کہ اس کے متعلق کوئی نص نہیں ہے"... حالانکہ یہ عبارت الموی صاحب نے مفاتیح سے نقل کی ہے اور مفاتیح میں جو ایک اہل حدیث ہی کی تصنیف ہے اس کا ترجمہ یوں کیا گیا ہے۔ "اور مختلف ہوئے ہیں علماء عدد رکعات تراویح میں کہ پڑھتے تھے لوگ رمضان میں کتنا مختار ہے

اس میں سے اس لئے کہ نہیں نص ہے رکعات تراویح میں"۔ چونکہ اس صحیح ترجمہ سے صراحۃً ثابت ثابت ہوتا تھا کہ تراویح کا کوئی عدد منصوص (قول وفعل نبوی سے ثابت) نہیں ہے اس لئے الموی صاحب اس کو گول کر گئے۔

(پانچویں خیانت) ص۲۶ میں ملا علی قاری کی مرقاۃ سے ابن تیمیہ کا جو کلام نقل کیا ہے اس میں پوری دیدہ دلیری سے ثلث عشرۃ رکعۃ کو احدی عشرۃ رکعۃ بنا دیا، مرقاۃ کوئی نایاب کتاب نہیں ہے اس کی جلد ثانی کے ص۱۷۵ پر یہ عبارت موجود ہے اس کو ملاحظہ کیجئے اور الموی صاحب کی ڈھٹائی کی داد دیجئے۔

اور اس کے بعد سنئے کہ الموی صاحب کے دل کی بھڑاس "بشلہ" سے بھی نہیں نکلی تو انھوں نے اعلم انہ لم یوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی التراویح عدداً معینا بل لا یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی إحدی عشر رکعۃ کا ترجمہ اس طرح کیا کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح کا کوئی خاص عدد (قولاً تو) مقرر نہیں فرمایا ہے۔ لیکن (عملاً) گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔"

حالانکہ اس عبارت کا لفظی ترجمہ یہ ہے۔ "تم جانو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح میں کوئی معین عدد مقرر نہیں فرمایا بلکہ آپ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے ... اب آپ دونوں ترجموں کو ملا کر دیکھیے کہ الموی صاحب نے کیا سے کیا کر دیا۔ پہلے تو انھوں نے ہلالین کے درمیان ایک جگہ قولاً اور دوسری عملاً کا اضافہ کرکے ابن تیمیہ کی عبارت کے مفہوم کو بالکل مسخ کر دیا، پھر انھوں نے رمضان اور غیر رمضان کا لفظ حذف کر دیا تاکہ گیارہ رکعات پڑھنے والی بات تراویح پر چسپاں ہو سکے۔

حالانکہ ابن تیمیہ کی مراد اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعات تراویح کی کوئی تعداد نہ قولاً مقرر کی ہے نہ عملاً بلکہ آپ جس طرح غیر رمضان میں رات کی نماز تیرہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، اسی طرح رمضان میں بھی رات کی نماز تیرہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔

(چھٹی خیانت) ص۲۶ ہی میں محدث دہلوی کی عبارت لکن المحدثین قالوا ان

هذا الحديث ضعيف والصحيح مارونه عائشة انه صلی احدی عشر رکعة کما هو عادته فی قیام اللیل کے ترجمہ میں کھلی ہوئی خیانت یہ کی کہ کما ھو عادتہ فی قیام اللیل کا ترجمہ بالکل چھوڑ گئے، ان کا ترجمہ ملاحظہ ہو "یعنی محدثین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گیارہ رکعتیں مع وتر پڑھی ہیں جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا" حالانکہ صحیح ترجمہ یہ ہے کہ "لیکن محدثین نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور صحیح وہ ہے جو عائشہ صدیقہؓ نے روایت کیا ہے کہ آپ نے گیارہ رکعتیں پڑھی ہیں جیسا کہ آپ کی عادت رات کے قیام میں تھی۔

(ساتویں خیانت) یہ ہے کہ الموی صاحب نے مصابیح سیوطی کی عبارت ولو ثبت ذلك من فعل النبي صلى الله عليه وسلم لم يختلف فيه كعدد الوتر والرواتب میں ولو ثبت کے بعد ہلالین میں ای ذلك العدد الخاص بهذا التحديد والتضييق کا اضافہ کیا اور جب ترجمہ کی باری آئی تو اضافہ کی عبارت کے ترجمہ کو ہلالین میں بھی نہیں رکھا، تاکہ عوام سمجھیں کہ یہ پوری بات علامہ سیوطی کی فرمائی ہوئی ہے۔

اور اس سے بڑی جسارت یہ کی ہے کہ صلا میں جب اس عبارت کا مطلب بیان کرنا نہیں تھا تو پوری عبارت نقل کی ہے اور جب ترجمہ اور مطلب بیان کرنے کے لئے اس کو صلا میں نقل کیا تو اس کا ابتدائی فقرہ ان العلماء اختلفوا فی عددها ہضم کر گئے۔ اس لئے کہ اگر اس کو نقل کر کے ترجمہ کر دیتے تو اس عبارت کی جو معنوی تحریف وہ کرنا چاہتے تھے وہ کسی طرح ممکن نہ تھی۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ الموی صاحب سیوطی کی عبارت کا مطلب یہ قرار دیتے ہیں کہ "اگر بیس کی تعداد حنفیہ کی تحدید و تضییق (بزعم الموی) کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ کے فعل سے ثابت ہوتی تو اس میں علماء کا اختلاف نہ ہوتا" حالانکہ یہ سیوطی پر سراسر افترا ہے اس لئے کہ انکی عبارت خود الموی کے نقل کے مطابق یہ ہے الرابع ان العلماء اختلفوا فی عددها ولو ثبت ذلك من فعل النبي صلى الله عليه وسلم لم يختلف فيه الخ ہر معمولی پڑھا لکھا انسان سمجھ سکتا ہے کہ پہلے فقرہ میں عددها کا جو مفہوم ہے ذلك کا اشارہ اسی طرف ہے اور بالکل سیدھا سادہ عبارت کا ترجمہ یہ ہے کہ "چوتھی وجہ

یہ ہے کہ علماء نے تراویح کے عدد میں اختلاف کیا ہے اور اگر یہ (یعنی تراویح کا عدد) آنحضرتؐ کے فعل سے ثابت ہوتا تو اس میں اختلاف نہ کیا جاتا۔" اب ہم املوی صاحب سے پوچھتے ہیں کہ عددھا کی ضمیر مطلق تراویح کی طرف راجع ہوتی ہے یا العشرون رکعۃ المعہودۃ الآن کی طرف۔ اگر آپ پہلی شق اختیار کرتے ہیں تو آپ نے تسلیم کر لیا کہ سیوطی کی عبارت کا جو مطلب آپ نے بیان کیا ہے وہ غلط ہے، اس لئے کہ اس صورت میں ذلك کا اشارہ بھی اسی مطلق تراویح کے عدد کی طرف ہوگا نہ کہ اس بیس کی طرف جس کو حنفیہ (بزعم جناب) تحدید و تضییق کے ساتھ مانتے ہیں۔ اور اگر دوسری شق اختیار کرتے ہیں تو اس صورت میں اس فقرہ کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ وہ بیس رکعتیں جو اس وقت معہود ہیں اس کے عدد میں علماء نے اختلاف کیا ہے اور یہ بات بالکل بے معنی اور خلاف واقعہ ہے۔

جو بیس رکعتیں سیوطی کے زمانہ میں معہود تھیں، ان کے عدد میں ہرگز علماء کا اختلاف نہیں تھا نہ ہے اور نہ ہو سکتا۔ علامہ سیوطی تو بہت بڑے عالم و محدث ہیں۔ کوئی سر پھرا انسان بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ جو بیس رکعتیں اس وقت معہود ہیں ان کے عدد میں علماء کا اختلاف ہے۔ کیونکہ جب بیس معہود ہیں تو املوی صاحب کے سوا کون کہہ سکتا ہے کہ بیس معہود کا عدد اکتالیس یا چھتیس یا اور کچھ ہے اور اگر کہے تو بقول املوی صاحب اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ إنك لاتحسن الحساب۔ اس کے ساتھ میں یہ بتا دینا بھی ضروری سمجھتا ہوں تاکہ املوی صاحب کی آنکھوں کے پردے کھل جائیں۔

کہ جب آپ کے زعم میں سیوطی کی عبارت کا مطلب یہ ہے" لو ثبت ذلك (ای ذلك العدد بهذا (التحديد و التضييق) من فعل النبی صلی الله علیه وسلم لم یختلف فیه۔ یعنی اگر یہ بیس کی تعداد اس تحدید و تضییق کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہوتی تو پھر اس میں علماء کا اختلاف نہ ہوتا۔" یعنی سیوطی اس تحدید و تضییق کی قید کے ساتھ بیس کے ثبوت کی نفی کرتے ہیں تو اس سے مطلقاً بیس رکعات کے ثبوت کی نفی لازم نہیں آسکتی، اس لئے کہ آپ خود ہی ص۳۰ میں لکھتے ہیں۔ "کسی خاص قید یا کسی خاص ظرف سے ثبوت کی نفی سے مطلقاً عدد خاص کی نفی لازم نہیں آتی"۔ اسکے بعد

سنئے کہ الوی صاحب کو چونکہ سیوطی کے کلام کو مسخ کرنا تھا اس لئے پہلے ہی مولانا اعظمی پر انھوں نے یہ الزام لگایا کہ" مولانا نے حذف واختصار سے کام لے کر منشا متکلم کو خبط کر دیا ہے (ص۳۸) اس کے بعد ایک لمبی چوڑی تمہید کے ساتھ یہ دعویٰ کیا کہ سیوطی سے ان کے زمانہ کی مروجہ بیس رکعتوں کی نسبت سوال کیا گیا تھا اور اس مروجہ صورت میں وہ احناف بھی آجاتے ہیں جو بیس کے التزام کے ساتھ تحدید و تضییق بھی کرتے ہیں کہ بیس سے کم پڑھنا گناہ ہے۔ اسی سوال کے جواب میں سیوطی نے یہ مفصل کتاب لکھی جس میں چند پر زور وجوہ و دلائل سے ثابت کیا ہے کہ مروجہ بیس رکعتوں کا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں ہے (ص۳۹ تا ص۴۱) اور ص۴۲ میں مولانا پر اعتراض کرتے ہوئے یہ بھی ظاہر کر دیا ہو کہ سیوطی نے جتنے وجوہ ذکر کئے ہیں سب کا تعلق اسی بات سے ہے یعنی بیس رکعات مروجہ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت نہ ہونا۔

اب آیئے الوی صاحب کا جھوٹ سچ معلوم کرنے کے لئے اس چوتھی وجہ کو چھوڑ کر تیسری وجہ کو لیجئے اور اندازہ لگایئے کہ الوی صاحب نے "سچ" بولنے کی مشق کتنی محنت سے بہم پہونچائی ہے۔ سیوطی نے تیسری وجہ میں یہ بیان کیا ہے کہ صحیح بخاری میں مروی ہو کہ حضرت عمرؓ نے تراویح کے باب میں نعمت البدعۃ ھذہ کہا ہے، پس ان کا اس کو بدعت یعنی بدعت حسنہ قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ عہد نبوی میں نہیں تھی اور امام شافعیؒ نے اس پر تنصیص فرمائی ہے یعنی صاف صاف کہا ہے کہ وہ عہد نبوی میں نہیں تھی"۔

اب ہم الوی صاحب سے پوچھنا چاہتے ہیں (۱) کیا حضرت عمرؓ نے سیوطی کے زمانہ کی تراویح مروجہ کو بدعت حسنہ کہا تھا۔ اگر کہئے ہاں تو ہر چند کہ یہ کذب صریح ہے اس لئے کہ صحیح بخاری میں صراحۃً موجود ہو کہ انھوں نے اپنے زمانہ میں جو نماز تراویح ہوتے ہوئے دیکھی تھی اس کو کہا ہے لیکن پھر بھی ہماری مراد حاصل ہے، اس لئے کہ ہم مسلمانوں کے عقیدہ میں حضرت عمرؓ کی شان اس سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے کہ وہ کسی خلاف سنت کام کو عمدہ اور اچھا کہیں اور اگر کہئے کہ نہیں تو آپ نے مان لیا کہ اس وجہ کا تعلق بیس مروجہ سے نہیں ہے اور انوار مصابیح میں آپ نے جو لکھا ہے وہ جھوٹ ہے اور اگر آپ یہ کہیں کہ خصوصیت کے ساتھ بیس مروجہ سے

اس کا تعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مطلق تراویح سے ہے لیکن چونکہ مطلق تراویح میں بیس مروجہ بھی آجاتی ہے اس طرح اس سے بھی اس وجہ کا تعلق ہے تو عرض ہے کہ اولاً تو واقعہ کے لحاظ سے یہ بالکل غلط ہے جیسا کہ بخاری کی روایت سے صاف ظاہر ہے اور اگر بالفرض صحیح بھی ہو تو مطلق تراویح میں گیارہ رکعات والی تراویح بھی داخل ہے لہٰذا سیوطی کے اس بیان سے اس کی نسبت بھی یہ ثابت ہو گا کہ وہ عہد نبوی میں نہیں تھی۔

پس آپ کا یہ کہنا غلط ہو جائے گا کہ "وہ (سیوطی) تسلیم کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گیارہ رکعتیں ثابت ہیں" (ص ۳۹) اور "علامہ سیوطی کی تحقیق میں بیس رکعات تو نہیں گیارہ رکعت بلا شبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہیں" (ص ۳۸) کہئے اعظمی صاحب اب تو آپ اپنے ہی جال میں پھنس گئے۔ خیر گھبرایئے نہیں، نواب صاحب کا بتایا ہوا وظیفہ ذرا زور زور سے پڑھئے!

"شیخ سنت بدو ے قاضی شوکان بدو ے"

اور سب سے صحیح بات یہ ہے کہ سیوطی نے تراویح کے باب میں حضرت عمرؓ کا قول نعمت البدعۃ بخاری سے نقل کیا ہے اور بخاری سے ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں حضرت ابی کے پیچھے لوگوں کو تراویح پڑھتے ہوئے دیکھ کر یہ بات فرمائی تھی اور حضرت ابی کو خود انھوں نے امام بنایا تھا۔ اور اہل حدیث کی تحقیق میں حضرت عمرؓ نے حضرت ابی کو گیارہ رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا تو لازم آئے گا کہ سیوطی نے اپنی اس "پُرزور" دلیل سے گیارہ رکعات تراویح کی نسبت ثابت کیا ہے کہ وہ عہد نبوی میں نہ تھی۔ اور سیوطی رسالہ کے شروع ہی میں اپنے اس خیال کا اظہار کر چکے ہیں، انھوں نے بیس رکعتوں کی نسبت یہ لکھ کر کہ آنحضرتؐ کے فعل سے ان کا ثبوت نہیں، یہ بھی صاف صاف لکھ دیا کہ آپ نے تو چند راتوں میں ایک نماز پڑھی تھی جس کا عدد مذکور نہیں ہے۔

(آٹھویں خیانت) یہ ہے کہ انھوں نے شوکانی کی عبارت لم یکن ثابتاً بخصوصہ کے ترجمہ میں بخصوصہ کا ترجمہ چھوڑ دیا، اس لئے کہ اس کے بغیر شوکانی کی عبارت کا جو غلط مفہوم وہ پیش کرنا چاہتے تھے پیش نہیں کر سکتے تھے، کیونکہ اس کو لیکر شوکانی کی عبارت کا مطلب یہ ہو گا

کہ اس نماز کو بیس رکعات قرار دینا اور ہر رکعت میں قرارت کی کوئی معین مقدار مقرر کرنا، خاص طور پر ثابت نہیں (یعنی اس مخصوص طور پر پڑھنے کی کوئی خاص ہدایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں دی ہے) لیکن وہ ان چیزوں میں سے ایک ہے جن پر صادق ہو کہ وہ نماز ہیں اور وہ جماعت ہیں اور وہ رمضان میں ہیں (لہذا رمضان میں نماز کی اور جماعت کی ترغیب میں جو حدیثیں وارد ہوئی ہیں ان کے عموم میں قرارت کی مقدار معین کے ساتھ یہ بیس رکعتیں بھی داخل ہیں، پس اس عموم کے اعتبار سے وہ ثابت ہیں) یعنی شوکانی نے خصوصی ثبوت کا انکار کیا ہے اور عمومی ثبوت (دخول تحت عام) کا اقرار کیا ہے جس پر لم یکن ثابتاً بخصوصہ کے بعد لکنہ کے ساتھ استدراک کرنا صاف صاف دلالت کرتا ہے۔

لیکن رحمانی صاحب نے شوکانی کے کلام کا ایسا مطلب بیان کیا جس پر شوکانی کا کوئی لفظ دلالت نہیں کرتا، رحمانی صاحب کہتے ہیں کہ "شوکانی بیس رکعات کو رمضان شریف میں ایک نفلی عبادت کی حیثیت سے جائز کہتے ہیں" حالانکہ جائز و ناجائز کا کوئی ذکر ان کی عبارت میں نہیں ہے، ان کی عبارت میں تو خصوصیت سے ثابت ہونے نہ ہونے کا ذکر ہے۔

شوکانی کی اس عبارت میں قرارت کی مخصوص مقدار کا جو ذکر ہے رحمانی صاحب نے اس کو حنفیہ کے خلاف بتاتے ہوئے کتب فقہ حنفی کی چند عبارتیں نقل کر کے لکھا ہے کہ "انھیں تخصیصات کی نسبت شوکانی نے لکھا ہے کہ سنت سے ان تخصیصات کا ثبوت نہیں ہے یعنی یہ باتیں بے دلیل ہیں" مگر رحمانی صاحب کا یہ ارشاد محض تعصب اور عناد پر مبنی ہے ورنہ جس طرح کتب فقہ حنفیہ میں دس دس یا تیس تیس آیتوں کے پڑھنے کا ذکر ان کو نظر آیا قیام اللیل میں (جو انوار مصابیح لکھنے کے وقت ان کے پیش نظر تھی) یہ روایتیں بھی نظر آتیں کہ (۱) حضرت عمرؓ نے تیز پڑھنے والے کو تیس آیتیں، متوسط کو پچیس آیتیں اور سست پڑھنے والے کو بیس آیتیں پڑھنے کا حکم دیا (۲) عمر بن عبدالعزیزؒ نے ہر رکعت میں دس آیتیں پڑھنے کا حکم دیا (۳) حضرت عمرؓ کے عہد میں امام تراویح ہر رکعت میں پچاس ساٹھ آیتیں پڑھتا تھا (دیکھو قیام اللیل ص ۹۲)

لہذا اگر شوکانی کے کلام کی زد حنفیہ پر پڑتی ہے تو حنفیہ سے پہلے حضرت عمرؓ اور عمر بن عبدالعزیز پر پڑتی ہے، اس لئے کہ اگر یہ تخصیص ہے تو اس تخصیص کے بانی یہی حضرات ہیں اور ان حضرات کے بعد محمد بن نصر مروزی پر زد پڑتی ہے جنھوں نے اپنی کتاب میں باب مقدار القراۃ فی کل رکعۃ فی قیام رمضان منعقد کرکے ان تخصیصات کی طرف رہنمائی کی ہے اور ایسی بے دلیل باتوں کو رائج کرنے والوں کے لئے مواد فراہم کیا ہے۔

(نوشی خیانت) یہ ہے کہ رکعات تراویح میں مختلف مواقع پر علماء کی جو عبارتیں پیش کی گئی ہیں، ان میں نہایت دیدہ دلیری سے دل کھول کر رحمانی صاحب نے معنوی تحریفیں کی ہیں۔ شاید ہی کوئی عبارت ایسی ہو کہ جس کو مسخ کرکے نہ رکھ دیا ہو۔ ہم اس وقت مثال کے طور پر صرف ایک عبارت پیش کرتے ہیں۔ رکعات تراویح ص۱۶ و ص۱۷ میں اس بات کا ثبوت دینے کے لئے کہ علماء کی جماعت کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل سے تراویح کا کوئی عدد معین ثابت نہیں ہے۔ شوکانی کی یہ عبارت نقل کی گئی تھی والحاصل ان الذی دلت علیہ احادیث الباب وما یشابھہا ھو مشروعیۃ القیام فی رمضان والصلوۃ فیہ فرادیٰ فقصر الصلوۃ المسماۃ بالتراویح علی عدد معین وتخصیصھا بقراءۃ مخصوصۃ لم ترد بہ سنۃ۔ اس عبارت کی نسبت پہلے تو رحمانی صاحب نے مصنف رکعات پر الزام لگایا کہ سلسلہ عبارت کا پہلا حصہ حذف کردیا گیا جس کی وجہ سے کلام کا مفہوم بدل گیا، اس کے بعد انھوں نے اس "حذف شدہ حصہ" کو نقل کیا ہے مگر اس طرح کہ اس حصہ میں جو بات ان کے لئے سم قاتل تھی اس کو حذف کرکے نقل کیا ہے۔ پھر اس سے فارغ ہوکر انھوں نے اس عبارت کا سیدھا سادہ ترجمہ کرنے کے بجائے فریب کارانہ طریقہ سے من مانا ترجمہ یا حاصل مطلب بیان کیا ہے جو یہ ہے

"عدد تراویح کے باب میں وہ اختلافات ہیں جو فتح الباری میں بیان کئے گئے ہیں لیکن ان تمام اعداد میں وہ عدد جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے وہ آٹھ رکعات بلا وتر اور گیارہ رکعات مع وتر ہے جیسا کہ بخاری وغیرہ میں حضرت عائشہؓ اور صحیح ابن حبان میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے۔ ہاں ہر رکعت میں قرأت قرآن کی جو خاص

مقدار بیان کی جاتی ہے، اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔" ص۴۳

آیئے اب شوکانی کی عبارت کے اس ترجمہ یا حاصل مطلب کو ان کی اصل عبارت سے لائیں جس کو ہم بغیر کسی حذف کے نقل کر کے اس کا لفظی ترجمہ بھی کر دیتے ہیں۔ هذا حاصل ما ذكره في الفتح من الاختلاف في ذلك واما العدد الثابت عنه صلى الله عليه وسلم في صلوته في رمضان فاخرج البخاري وغيره عن عائشة انها قالت ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة واخرج ابن حبان في صحيحه من حديث جابر انه صلى الله عليه وسلم صلى بهم ثمان ركعات ثم اوتر واخرج البيهقي عن ابن عباس كان يصلي في شهر رمضان في غير جماعة عشرين ركعة والوتر زاد سليم الرازي في كتاب الترغيب له ويوتر بثلاث قال البيهقي تفرد به ابو شيبة ابراهيم بن عثمان وهو ضعيف واما القرأة في كل ركعة فلم يرد به دليل والحاصل ان الذي دلت عليه الخ (ترجمہ) "یہ حاصل ہے اس چیز کا جس کو فتح میں ذکر کیا ہے اختلاف سے اس بارے میں اور لیکن وہ عدد جو ثابت ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رمضان میں آپ کی نماز کے بارے میں تو روایت کیا بخاری وغیرہ نے حضرت عائشہؓ سے۔ انھوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نہ رمضان میں گیارہ رکعتوں سے زیادہ کرتے تھے نہ غیر رمضان میں اور روایت کیا ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت جابر کی حدیث سے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ان کو آٹھ رکعتیں پڑھائیں، پھر نماز وتر پڑھی۔ اور روایت کیا بیہقی نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بے جماعت کے بیس رکعتیں اور وتر پڑھتے تھے۔ سلیم رازی نے اپنی کتاب الترغیب میں اتنا زیادہ روایت کیا ہے کہ اور تین رکعت وتر پڑھتے تھے۔ کہا بیہقی نے اس کے ساتھ ابوشیبہ ابراہیم بن عثمان منفرد ہوا اور وہ ضعیف ہے اور لیکن ہر رکعت میں قرأت کی مقدار پس نہیں وارد ہوئی اس کے ساتھ کوئی دلیل۔"

بیہقی

ملاحظہ فرمائیے رحمانی صاحب نے شوکانی کی عبارت اور اس کے مفہوم کو کس طرح مسخ کیا ہے۔ شوکانی نے فتح سے اختلاف عدد تراویح نقل کر کے یہ نہیں کہا ہے کہ "ان تمام اعداد میں وہ عدد جو حضرتؐ کے فعل سے ثابت ہے وہ آٹھ یا گیارہ ہے"۔ بلکہ شوکانی نے فتح سے حضرت ابی وغیرہ کے عدد تراویح کا اختلاف نقل کرنے کے بعد بتایا ہے کہ یہ تو ان حضرات کی تراویحوں کے اعداد کا بیان ہوا لیکن یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز رمضان کا کیا عدد ثابت ہے؟ تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ بخاری وغیرہ میں گیارہ مذکور ہے اور ابن حبان میں آٹھ علاوہ وتر کے اور بیہقی میں بیس علاوہ وتر کے، بیہقی کا راوی ابراہیم ضعیف ہے۔

یعنی شوکانی گیارہ کے ساتھ بیس کے عدد کو بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت عدد مانتے ہیں، فرق صرف اتنا کرتے ہیں کہ بیس کے عدد کو ضعیف راوی کی روایت سے ثابت مانتے ہیں۔

مگر رحمانی صاحب نے انتہائی دیدہ دلیری سے شوکانی کی طرف بالکل غلط نسبت کر دی کہ وہ صرف گیارہ یا آٹھ بلا وتر کو آنحضرتؐ کے فعل سے ثابت مانتے ہیں۔ رحمانی صاحب کو عبارت سمجھنے کا ذرا بھی شعور ہوتا تو وہ دیکھتے کہ شوکانی کی عبارت میں واخرج البیھقی کا عطف اخرج ابن حبان پر اور اس کا عطف فاخرج البخاری پر ہے پس یہ تینوں مل کر واما العدد الثابت عنہ کا جواب ہوں گے اور جب مل کر جواب بنیں گے تو جس طرح گیارہ اور آٹھ عدد ثابت قرار پائیں گے اسی طرح بیس بھی شوکانی کے اقرار سے عدد ثابت قرار پائے گا

رحمانی صاحب سمجھتے تھے کہ شوکانی کے کلام کی یہ تحریف اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ان کی عبارت سے واخرج البیھقی کو بالکل اڑا نہ دیا جائے، اس لئے انھوں نے پوری دو سطریں حذف کر دیں (یہ دوسری خیانت ہوئی) اور اپنی اس خیانت پر پردہ ڈالنے کے لئے حاشیہ میں لکھ دیا کہ "یہاں وہی ابن عباسؓ والی روایت ذکر کی ہے لیکن ساتھ ہی اس کا ضعف بھی واضح کر دیا ہے"۔ کوئی رحمانی صاحب سے

پوچھے کہ شوکانی نے اس کا ضعف ظاہر کیا ہو یا نہ کیا ہو آپ کو اس کے حذف کرنے کا کیا حق ہے اور یہ کس طرح جائز ہے جب کہ اس کے بغیر شوکانی کا کلام ناتمام ہے اور اس کو چھوڑ دینے سے اس کا مفہوم مسخ ہو جاتا ہے۔ رحمانی صاحب! کم از کم علمی میدان میں تو واذا کالوھم او وزنوھم یخسرون سے پرہیز کیجئے۔ ناظرین نے دیکھا کہ یہی سب خیانتیں اور فریب کرنے کے لئے رحمانی صاحب نے کمر باندھی تھی مگر اپنی حرکتوں کو چھپانا بھی چاہتے تھے اس لئے اُلٹے کوتوال ہی کو ڈانٹنے کی پالیسی انھوں نے شروع ہی سے اختیار کی ہے۔

(رحمانی صاحب کی ایک اور حرکت اور ان کا تہافت)

الموی صاحب نے یہاں تو یہ عبارت حذف کر کے ایک حاشیہ لکھ دیا لیکن جب حدیث عائشہؓ ماکان یزید الخ کا تعلق تراویح سے ثابت کرنا ہوا تو یہاں کی چھوڑی ہوئی عبارت وہاں پوری نقل کر کے یہ لکھا کہ "اگر شوکانی کے نزدیک حدیث عائشہ میں تراویح کا بیان نہیں ہے تو اما العدد الثابت عنہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب میں سب سے پہلے حدیث عائشہؓ اور اس کے بعد حدیث ابو شیبہ کا حوالہ دینے کا کیا مطلب ہے"۔ (انوار ص۵۵) لیجئے یہاں آکر الموی صاحب نے اقرار کر لیا کہ اما العدد الثابت کے جواب میں حدیث ابوشیبہ بھی شامل ہے اور بیس کا عدد بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شوکانی کے نزدیک ثابت ہے اور جب ان کے نزدیک گیارہ بھی ثابت ہے، آٹھ بھی ثابت ہے اور بیس بھی ثابت ہے تو آگے کی عبارت فقصر الصلاۃ الخ کا اسکے سوا کوئی دوسرا مطلب نہیں ہو سکتا کہ جب تینوں ثابت ہیں تو تراویح کو ان تینوں میں سے کسی ایک عدد میں منحصر کر دینا اور یہ کہنا کہ گیارہ ہی ثابت ہے بیس نہیں یا بیس ہی ثابت ہے گیارہ نہیں، شوکانی کے نزدیک ایسی بات ہے جو سنت میں وارد نہیں ہوئی، اس لئے کہ سنت میں کوئی معین عدد وارد نہیں ہوا ہے بلکہ اس میں گیارہ بھی وارد ہوا ہے، آٹھ بھی وارد ہوا ہے اور بیس بھی وارد ہوا ہے۔ یعنی یہ تینوں وارد ہوئے ہیں۔ کوئی ایک ہی متعین طور پر وارد نہیں ہوا ہے۔ رحمانی صاحب نے دوسری حرکت یہ کی کہ شوکانی کی عبارت کا وہ حصہ جس کو رکعات میں نقل کیا گیا ہے اس سے پہلے کا حصہ تو نقل کر کے اس کا مطلب بیان کیا مگر خود اس کا نہ خود ترجمہ کیا اور نہ رکعات سے اس کا ترجمہ

نقل کیا۔ اس لئے کہ ایسا کرنے سے ان کی خیانت کا راز فاش ہوجاتا۔

سنئے! شوکانی نے یہ بتانے کے بعد کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز رمضان کا ثابت عدد گیارہ اور آٹھ اور بیس ہے، اپنی یہ تحقیق ذکر کی ہے کہ لیکن متعدد قرأت کی کوئی دلیل نہیں وارد ہوئی، اسکے بعد فرمایا ہو والحاصل ان الذی دلت علیہ الاحادیث الباب وما یشابہہا ہو مشروعیۃ القیام فی رمضان والصلوٰۃ فیہ جماعۃ وفرادی فقصر الصلوٰۃ المسماۃ بالتراویح علی عدد معین وتخصیصہا بقراۃ مخصوصۃ لم ترد بہ سنۃ یعنی اور حاصل (خلاصہ) ان سب بحثوں کا یہ ہے کہ باب کی حدیثیں اور جو ان کے مشابہ ہیں صرف اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ رمضان میں قیام اور نماز فرداً فرداً یا جماعت کے ساتھ دونوں طرح مشروع ہے۔ پس جس نماز کا تراویح نام ہے اسکو کسی عدد معین میں منحصر کرنا اور کسی مخصوص قرأت کے ساتھ اس کو ناص کرنا ایسی بات ہے جس کے ساتھ کوئی سنت وارد نہیں ہوئی۔ بتائیے کہ اگر شوکانی کے نزدیک اوپر کی بحث سے عدد معین ثابت ہوتا تو وہ خلاصہ بحث میں یہ کس طرح کہہ سکتے تھے کہ ان احادیث سے صرف قیام رمضان فرادیٰ یا با جماعت کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے، اس صورت میں تو یہ کہنا چاہیئے تھا کہ فلاں عدد کی تعیین کے ساتھ مشروعیت ثابت ہوتی ہے، نیز اگر عدد معین ثابت ہوتا تو یہ کیسے کہتے کہ کسی عدد میں تراویح کو منحصر کرنا سنت میں نہیں آیا ہے' پس ان کے بیان کئے ہوئے اس خلاصہ بحث سے بھی صاف صاف یہی ثابت ہوتا ہے کہ شوکانی کے نزدیک گیارہ اور آٹھ اور بیس سب ثابت ہیں' اسی لئے ان میں سے کسی ایک میں (خواہ وہ گیارہ ہو یا آٹھ یا بیس) تراویح کو منحصر کردینا ان کے نزدیک ایسی بات ہے جو سنت سے ثابت نہیں ..... باقی یہ کہنا کہ کسی عدد معین میں منحصر کرنے سے شوکانی کی مراد تنفلاً بھی اس سے زیادہ پڑھنے کو ناجائز کہنا ہو ..... تو یہ توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ ہے، اس لئے کہ شوکانی جس حصر کا ذکر کررہے ہیں اس حصر کا وہ سنت سے ثابت نہ ہونا بیان کرتے ہیں ناجائز ہونا بیان نہیں کرتے، دوسرے ایسی لغو بات شوکانی جیسے عالم کے قلم سے نکل بھی کیسے سکتی ہے، دنیا میں کون ہے جو آٹھ یا بیس سے

زیادہ کو نفلاً ناجائز کہتا ہے احناف تو تصریح کرتے ہیں کہ بیس سے زیادہ بھی پڑھ سکتا ہے مگر بیس سے زائد میں جماعت نہ کرے۔ جیسا کہ انوار ص۵ میں آپ نے خود تسلیم کیا ہے۔

المری صاحب کی یہ چند خیانتیں ہم نے اس وقت بطور مشتے نمونہ از خروارے پیش کی ہیں، ان کی مزید خیانتیں تفصیلی جواب کے ضمن میں آپ ملاحظہ کریں گے۔

ان تمہیدی سطروں میں شامل کرنے کے قابل ایک بات اور رہی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ المری صاحب نے اپنی کتاب کے ابتدائی حصہ میں اس بات پر بہت شور مچایا ہے کہ مصنف رکعات نے تراویح کے باب میں اپنا مذہب ذکر نہیں کیا بلکہ اس کو مصلحتاً چھپایا ہے تاکہ ان کی تحقیقات علمیہ کی زد خود حنفی مذہب پر نہ پڑے۔

مگر ذہانت و طباعی کی اس نمائش سے المری صاحب بنص قرآنی کئی گناہوں کے مرتکب ہوئے ہیں (۱) ایک تو ان بعض الظن اثم کے مرتکب ہوئے (۲) دوسرے یہ افترا پردازی کی کہ مصلحۃً چھپایا لہذا فقد احتمل بہتانا واثما مبینا کے مستحق بنے (۳) تیسرے غلط بیانی اور جھوٹ کا وبال مول لیا۔ اس لئے کہ صرف آٹھ میں سنت کے انحصار اور بیس کے انکار کا تحقیقی جائزہ لینے کے سوا کوئی دوسری چیز نہ مصنف رکعات کے پیش نظر ہے نہ اس کتاب کا موضوع، اس لئے یہ بتانا کہ بیس سے زائد با جماعت پڑھنے کا حکم نیز تارک سنت کا حکم وغیرہ وغیرہ حنفیہ کے نزدیک کیا ہے، خارج از موضوع ہے لہذا اس کو ذکر نہ کرنا مصلحۃً چھپانا نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ وہ کتاب کے موضوع سے باہر ہے حتیٰ کہ یہ بتانا بھی اصالۃً موضوع کتاب سے خارج ہے کہ اہل حدیث کے نزدیک آٹھ رکعتیں سنت ہیں اور احناف کے نزدیک بیس۔

اس کتاب کا موضوع بحث تو صرف اتنا ہے کہ آٹھ میں انحصار کا دعویٰ اور بیس کا انکار صحیح ہے یا نہیں، اس کے باوجود احناف کا مذہب صاف صاف لفظوں میں اس طرح ذکر کر دیا گیا ہے کہ "امام اعظم المتوفی سنہ ۱۵۰ھ کے بعد تو ظاہر ہے کہ ان کے تمام متبعین کا عمل بیس پر تھا جیسا کہ خود مخالفین کو تسلیم ہے تحفۃ الاحوذی میں ہے وھو قول الحنفیۃ اور جیسا کہ امام محمد کے بعد کی تصنیفات سے لے کر آج تک کی کتابیں شاہد ہیں" ص۵۵

کیا اس کے بعد بھی کسی شک کی گنجائش باقی رہ جاتی ہو کہ املوی صاحب جھوٹ، افتراء اور بدگمانی کے مرتکب ہوئے ہیں ؟

اب رہا املوی صاحب کا یہ تخیل فاسد کہ چونکہ حنفیہ کی کتابوں میں بیس کا سنت مؤکدہ ہونا مذکور ہے اور تارک سنت کو گنہگار کہا گیا ہے اور بیس سے زائد کو جماعت کے ساتھ مکروہ قرار دیا گیا ہے اور یہ بات سلف صالحین کے خلاف ہے، اس لئے کہ وہ تراویح کو نفل عبادت سمجھ کر بیس یا کم و بیش باجماعت اور انفرادًا پڑھتے رہے اور بلا کراہت صحیح اور قابل عمل سمجھتے رہے لہذا حنفیہ کے مسائل سے لازم آئیگا کہ سلف صالحین جو کرتے اور سمجھتے رہے وہ صحیح نہیں ہے۔ مصنف رکعات نے اسی بات پر پردہ ڈالنے کے لئے اپنا مذہب ذکر نہیں کیا تو گزارش ہے کہ املوی صاحب پہلے یہ ثابت کریں کہ سنت مؤکدہ اور نفلی عبادت میں منافات ہے اس لئے کہ جب تک منافات ثابت نہ کریں گے اس وقت تک حنفیہ کے قول سے سلف صالحین کے نفلی عبادت سمجھنے کی مخالفت لازم نہ آئے گی۔

اور جب منافات ثابت کر چکیں تو اس کے بعد سلف صالحین کے اقوال و تصریحات سے یہ ثابت کریں کہ وہ تراویح کو نفلی عبادت کو منافی سنت مؤکدہ سمجھتے تھے۔

اور جب اس سے بھی عہدہ برآ ہولیں تو ہم سے سنیں کہ اس کے بعد بھی مسائل کتب حنفیہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ سلف جو کرتے یا سمجھتے رہے ہیں وہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ سلف صالحین یا تو خود مجتہد تھے یا کسی ایسے مجتہد کے متبع تھے جو تراویح کو سنت مؤکدہ نہیں سمجھتا تھا نہ بیس سے زائد میں جماعت کو مکروہ قرار دیتا تھا۔ اور ایک مجتہد کا اپنے اجتہاد پر چلنا اور اُس کے مطابق عمل کرنا بالکل صحیح ہے بلکہ اس کے لئے یہی متعین ہے اسی طرح جو غیر مجتہد اس مجتہد کے اجتہاد کو بنا بر حسن ظن کے حق سمجھے اور اس پر عمل کرلے تو یہ بھی صحیح ہے۔

لہذا املوی صاحب کا یہ الزام کہ "احناف نے یہ جدید انکشاف کیا کہ تمام سلف صالحین اب تک جو سمجھتے یا کرتے رہے وہ صحیح نہیں ہے"۔ بالکل جھوٹا اور بے سر و پا الزام ہے۔

الوی صاحب کو نقالی کا بہت شوق ہے اس لئے ممکن ہو کہ وہ اس کے بعد یہ فرمانے لگیں کہ جب مسائل حنفیہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ سلف جو کرتے یا سمجھتے تھے وہ صحیح نہیں ہے تو اہل حدیث کے آٹھ کو سنت اور قابل عمل کہنے سے بھی یہ لازم نہ آئیگا کہ ساڑھے بارہ سو برس تک تمام مسلمانان اہل سنت بیس اور بیس سے زائد کو جو سنت اور قابل عمل سمجھتے رہے وہ صحیح نہیں ہے۔

تو ہماری گزارش ہے کہ الوی صاحب ہماری اس تحقیق کی تقلید کرنا چاہتے ہیں تو بسم اللہ وہ صاف صاف لفظوں میں اس کا اعلان کر دیں کہ اگرچہ اہل حدیث آٹھ کو سنت اور قابل عمل سمجھتے ہیں مگر اسی کے ساتھ ساڑھے بارہ سو برس تک تمام مسلمانان اہل سنت بیس اور بیس سے زائد کو جو سنت اور قابل عمل سمجھتے رہے وہ بھی بالکل صحیح ہے جیسا کہ ہم نے صاف صاف لفظوں میں اعلان کر دیا ہے۔

اس تمہید کے بعد اب ہم تفصیلی جواب عرض کرنا چاہتے ہیں مگر ہمارے نزدیک اسکی مناسب صورت یہ رہے گی کہ صفحات آئندہ کے دو حصے کرکے اوپر کے حصے میں بجنسہ پوری رکعات تراویح آپ کے سامنے رکھیں اور نیچے کے حصے میں اسکی جن بحثوں اور فقروں پر الوی صاحب نے کلام کیا ہے اس کا جواب پیش کریں۔

اس لئے مہربانی کرکے آئندہ صفحات میں آپ پہلے رکعات تراویح کا مضمون پڑھیئے پھر جہاں حاشیہ کا نشان لگا ہو وہاں پہونچ کر اس نشان کے نمبر کا فٹ نوٹ پڑھیئے جس میں آپ کو الوی صاحب کے اس اعتراض کا جواب ملے گا جو انھوں نے اس مضمون پر کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی، امّا بعد

ہندستان کے فرقہ اہل حدیث نے رکعات تراویح کے باب میں تقریباً سو برس سے جو شور و غوغا مچا رکھا ہے اس کا وجود پہلے کبھی نہیں تھا۔ تمام دنیائے اسلام میں بیس یا بیس سے زیادہ رکعتیں پڑھی جاتی تھیں اور باہم کوئی رسالہ بازی یا اشتہار بازی نہیں ہوتی تھی نیز حضرت عمرؓ کے زمانہ سے لے کر اس غوغا کے پہلے تک دنیا کی کسی مسجد میں تراویح کی صرف آٹھ رکعتیں نہیں پڑھی جاتی تھیں یعنی تقریباً ساڑھے بارہ سو برس تک تمام مسلمانان اہل سنت بیس اور بیس سے زائد ہی کو سنت اور قابل عمل سمجھتے رہے۔ ساڑھے بارہ سو برس کے بعد فرقہ اہل حدیث نے یہ جدید انکشاف کیا کہ اب تک جو مسلمان کرتے یا سمجھتے رہے ہیں وہ صحیح نہیں ہے، صحیح یہ ہے کہ صرف آٹھ رکعتیں سنت اور قابل عمل ہیں۔

ہم اپنی اس مختصر تحریر میں اہل حدیث کے اس جدید انکشاف کی حقیقت کو واضح کرنا چاہتے ہیں، ہم کو اُمید ہے کہ اگر ٹھنڈے دل سے ہمارے معروضات کو پڑھا جائیگا تو منکشف ہو جائے گا کہ اہل حدیث کا یہ دعوی بالکل بے بنیاد ہے اور ان کا یہ انکشاف سراسر غلط ہے۔

ساڑھے بارہ سو سال سے مسلمانوں کا کیا عمل رہا ہے

سب سے پہلے میں اپنے اس دعوی کے ثبوت میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں جو ساڑھے بارہ سو سال تک مسلمانوں کے عمل کے باب میں میں نے کیا ہے۔ سنئے! امام بیہقی نے

سنن کبریٰ ص۴۹۶ ج۲ میں سائب بن یزید کی روایت سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے اور حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں تو قیام کی شدت کی وجہ سے لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے اور پانچ سطروں کے بعد روایت کرتے ہیں کہ شتیر بن شکل جو حضرت علیؓ کے اصحاب میں سے تھے رمضان میں امامت کرتے تھے اور بیس رکعتیں پڑھاتے تھے۔ اس کے دو سطروں کے بعد روایت کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے ایک شخص کو مامور کیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعات پڑھایا کرے۔

یہ تو حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کے زمانہ کا حال ہوا، حضرت علیؓ کی شہادت سنہ ۴۰ھ میں ہوئی ہے اور حضرت علیؓ کی وفات کے ۲۳ برس بعد سنہ ۶۳ھ میں حرہ کا خونیں واقعہ پیش آیا ہے۔ امام مالکؒ کا بیان ہے کہ حرہ کے پہلے سے اب تک کہ سو سال سے زائد ہوتے ہیں، مدینہ میں یہ عمل در آمد رہا ہے کہ اڑتیس رکعت تراویح پڑھی جاتی رہی اور اس کی تائید صالح مولی التوأمہ کے بیان سے ہوتی ہے، امام مالک اور صالح کی بتائی ہوئی تعدادوں میں جو فرق ہے وہ وتر کی رکعات کے فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، بہرحال دونوں بیانوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ حرہ سے پیشتر سے مدینہ میں بیس سے زائد پڑھنے کا معمول تھا۔ معاذ ابو حلیمہ صحابی ہیں اور انکی شہادت حرہ کے دن ہوئی ہے، ان کے باب میں ابن سیرین کی شہادت ہے کہ وہ رمضان میں اکتالیس رکعتیں پڑھا کرتے ان تینوں بیانوں کے لئے دیکھو تحفۃ الاحوذی (ص۷۲ ج۲)

نافع حضرت ابن عمرؓ کے مولی، اور حضرت عائشہؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابورافعؓ کے شاگرد تھے، ان کا بیان ہے کہ میں نے لوگوں کو چھتیس تراویح اور تین وتر پڑھتے ہوئے دیکھا اور پایا ہے (تحفۃ الاحوذی ص۷۳، ج۲) نافع کی وفات سنہ ۱۱۷ھ میں ہوئی۔

داؤد بن قیس کا بیان ہے کہ میں نے عمر بن عبدالعزیز المتوفی سنہ ۱۰۱ھ اور ابان بن عثمان المتوفی سنہ ۱۰۵ھ کے زمانہ میں مدینہ کے لوگوں کو

چھتیس رکعتیں پڑھتے ہوئے دیکھا ہے (قیام اللیل صـ۹۱) نیز عمر بن عبد العزیزؒ نے قاریوں کو چھتیس رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا (قیام اللیل صـ۹۲)

بہر حال امام مالک المتوفی ۱۷۹ھ کے زمانہ تک مدینہ میں چھتیس یا انتیس یا اکتالیس کا معمول تھا، یا یوں کہئے کہ چھتیس کا معمول تھا اور عدد کا اختلاف وتر کے عدد کے اختلاف سے ہے۔

امام مالک کے بعد بھی وہاں یہی معمول رہا، چنانچہ امام ترمذی المتوفی ۲۷۹ھ نے اکتالیس کا ذکر کر کے فرمایا ہے کہ اہل مدینہ کا اسی پر عمل ہے اور مدینہ ہی پر کیا موقوف ہے ظاہر ہے کہ جہاں امام مالک کے متبعین تھے سب جگہ چھتیس پر عمل تھا، جیسا کہ مذہب مالکیہ کی تصنیفات شاہد ہیں۔

مکہ معظمہ میں حضرت عطا بن ابی رباح کے زمانہ تک بیس پر عمل تھا (مصنف ابن ابی شیبہ) عطاء کی وفات ۱۱۴ھ میں ہوئی ہے اور نافع بن عمر کا بیان ہے کہ ابن ابی ملیکہ ہم کو رمضان میں بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے، ابن ابی ملیکہ کی وفات ۱۱۷ھ میں ہوئی ہے اور امام شافعی المتوفی ۲۰۴ھ کے بیان کے بموجب بھی مکہ میں بیس پر عمل تھا۔ ترمذی میں ہے هكذا ادركت ببلدنا بمكة يصلون عشرين یعنی میں نے اپنے شہر مکہ میں لوگوں کو بیس رکعت پر عامل پایا (تحفۃ الاحوذی صـ۷۴) اور چونکہ امام شافعی خود بیس کے قائل تھے، اس لئے ان کے بعد مکہ اور مکہ کے علاوہ ہر جگہ جہاں انکے متبعین تھے سب بیس پر عمل کرتے تھے جیسا کہ شافعیہ کی کتب فقہ جو امام شافعیؒ کے بعد سے اب تک لکھی گئی ہیں سب اسکی شہادت دے رہی ہیں۔

اب رہا عراق (کوفہ و بصرہ وغیرہ) تو معلوم ہو چکا ہے کہ وہاں حضرت علیؓ کے حکم سے بیس پر عمل تھا اور حضرت عبداللہ بن مسعود بھی بیس پڑھتے تھے (تحفۃ الاحوذی صـ۷۵ ج ۲)

کوفہ میں اسود بن یزید المتوفی ۷۵ھ چالیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے (تحفۃ الاحوذی صـ۷۳، ج ۲)

یہ واضح رہے کہ اسود حضرت عمرؓ، حضرت معاذ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت بلال اور دوسرے کبار صحابہؓ کے صحبت یافتہ تھے اور سوید بن غفار المتوفی سنہ ۸۱ھ جو حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے صحبت یافتہ تھے وہ بھی بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے۔ (بیہقی ص۴۹۶، ج ۲)

اور حارث اعور جو اصحاب حضرت علیؓ میں تھے بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے (مصنف) نیز علی بن ربیعہ جو حضرت علیؓ وسلمان فارسیؓ کے شاگرد تھے وہ بھی بیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھایا کرتے تھے (مصنف) اور سعید بن جبیر جو حضرت ابن عباس اور دوسرے صحابہؓ کے شاگرد اور بہت بڑے امام تھے وہ اٹھائیس اور چوبیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے (تحفۃ الاحوذی ص۷۳، ج ۲) آپ کی شہادت سنہ ۹۵ھ میں ہوئی، اور امام کوفہ سفیان ثوری المتوفی سنہ ۱۶۱ھ بیس رکعتوں کے قائل تھے (تحفۃ الاحوذی ص۷۵ ج ۲) اور حضرت امام اعظم المتوفی سنہ ۱۵۰ھ کے بعد تو ظاہر ہے کہ ان کے تمام متبعین کا عمل بیس پر تھا جیسا کہ خود مخالفین کو تسلیم ہے تحفۃ الاحوذی میں ہے وھو قول الحنیفۃ اور جیسا کہ امام محمدؒ کے بعد کی تصنیفات سے لیکر آج تک کی کتابیں شاہد ہیں۔

بصرہ میں زرارہ بن اوفی جو حضرت ابوہریرۃؓ، ابن عباسؓ، عمران بن حصینؓ، انسؓ اور حضرت عائشہ کے شاگرد ہیں۔ پہلے دو عشرہ میں ۲۰ اور عشرہ اخیرہ میں ۲۴ رکعتیں پڑھایا کرتے تھے (تحفۃ الاحوذی ص۷۳، ج ۲) ان کی وفات سنہ ۹۳ھ میں ہوئی ہے۔

اور عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ وسعید بن الحسن وعمران عبدی سنہ ۸۳ھ سے قبل بصرہ کی جامع مسجد میں پانچ ترویحے یعنی بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے اور آخری عشرہ میں ایک ترویحہ کا اضافہ کر دیتے تھے۔ (قیام اللیل ص۹۲) اور ابو مجلز المتوفی سنہ ۱۰۰ھ یا سنہ ۱۰۹ھ چار ترویحوں یعنی سولہ رکعتوں میں ایک منزل سنایا کرتے تھے (قیام اللیل ص۹۲)

بغداد میں امام احمد المتوفی سنہ ۲۳۵ھ بیس رکعتوں کے قائل تھے، جیسا کہ ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد صـ۱۹۲ میں لکھا ہے اور یہی حنبلی مذہب کی کتب فقہ میں مذکور ہے، مقنع صـ۱۵۳ میں ہے ثم التراویح وھی عشرون رکعۃ یقوم بہا فی رمضان جماعۃ۔ یعنی پھر تراویح اور وہ بیس رکعت ہے اس کو رمضان میں باجماعت ادا کرے۔ مقنع کی نسبت خود اس کے مصنف کی تصریح ہے:۔

ھذا الکتاب فی الفقہ علی مذھب ابی عبد اللہ محمد بن احمد بن حنبل — یعنی یہ امام احمد کے مذہب کے مطابق فقہ کی کتاب ہے۔

اسی طرح داؤد ظاہری المتوفی سنہ ۲۷۰ھ بھی بیس کے قائل تھے (بدایۃ المجتہد صـ۱۹۲، ج ۱) لہذا ان حضرات کے متبعین کا بھی بغداد اور غیر بغداد میں بیس پر عمل تھا۔

ائمہ خراسان میں عبداللہ بن مبارک المتوفی سنہ ۱۸۱ھ بیس کے قائل تھے (ترمذی) اور اسحٰق بن راہویہ المتوفی سنہ ۲۳۸ھ چالیس رکعت کے قائل تھے (ترمذی) پس ان کے ماننے والے بھی آٹھ سے زیادہ پر عامل تھے۔

یہ تھے عہد فاروقی سے لے کر تیسری صدی کے تقریباً اوسط تک کے علماء وائمہ کے مذاہب رکعات تراویح کے باب میں، اور یہ تھا اس عہد کے مسلمانوں کا معمول۔ مکہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، بغداد اور بلاد خراسان میں۔ ایک بار آپ اسکو پھر پڑھ جائیے، اور دیکھیے کہ کوئی بھی آٹھ رکعت پر اکتفا کرنے کا قائل تھا اور کہیں بھی اس پر عمل تھا؟

اس کے بعد سنئے کہ تیسری صدی کے وسط سے پہلے ہی ائمہ اربعہ ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ اپنی اپنی فقہ کی تعلیم اپنے اپنے شاگردوں کو دے کر دنیا سے رخصت ہو چکے تھے، اور ان کے فقہی مسالک کی اشاعت اور ان پر عمل شروع ہو چکا تھا، جو آج تک جاری ہے، آج ان چاروں اماموں کی کتب فقہیہ ہزاروں کی تعداد میں موجود ہیں، ان میں سے کسی میں آٹھ پر اکتفاء کی تعلیم نہیں دی گئی، یہ صحیح ہے کہ

تیسری صدی کے وسط سے پہلے اور بعد میں ان چاروں کے علاوہ بعض دوسرے ائمہ کے مسلک کا اتباع بھی کچھ کچھ عرصہ تک کے لئے ہوتا رہا ہے، جیسے سفیان ثوری اور داؤد ظاہری کے مسلک پر عمل، مگر لطف یہ ہے کہ یہ حضرات بھی آٹھ پر اکتفا کے قائل نہیں تھے، بلکہ بیس کے قائل تھے۔ بیس اور بیس سے زائد پر امت محمدیہ کے اس قدیم عملدرآمد اور ائمہ وعلمائے سلف وخلف کے اس کو پسند اور اختیار کرنے کے مقابل میں آٹھ رکعات پر عمل کرنے کو سامنے رکھئے اور کتابوں کی ورق گردانی کیجئے تو حضرت عمرؓ کے بعد سے تیرھویں صدی کے اواخر تک دنیائے اسلام میں کسی ایک جگہ بھی اس پر عمل ہونے کا ذکر آپ کو نہیں مل سکتا۔ اور پوری قوت صرف کرنے کے بعد بھی اس طویل مدت میں آٹھ پر عمل درآمد کی تصریح کہیں بھی نہیں دکھائی جاسکتی اور اس کا کوئی گھٹیا سے گھٹیا ثبوت بھی پیش نہیں کیا جاسکتا[1]، زیادہ سے زیادہ اس سلسلہ میں سنن سعید بن منصور سے سائب بن یزید کا وہ اثر پیش کیا جاسکتا ہے جس میں مذکور ہے کہ "ہم حضرت عمرؓ کے زمانہ میں گیارہ رکعات پڑھتے تھے لیکن سعید بن منصور کی یہ روایت نہ قابل وثوق ہے نہ ہمارے بیان کے خلاف، اس لئے کہ سائب کے اس بیان کے ناقل محمد بن یوسف ہیں اور محمد بن یوسف کے پانچ شاگرد ہیں اور

---

(۱) اس پوری بحث کا کوئی جواب اثری صاحب کے پاس نہیں ہے نہ آٹھ پر عمل ہونے کا کوئی ثبوت ہی ان کی جھولی میں ہے اس لئے آٹھ پر عمل درآمد کا ثبوت دینے کے بجائے انھوں نے کچھ دور از کار باتیں کی ہیں جن کی دھجیاں "تمہید" میں بکھیری جاچکی ہیں۔

ان پانچوں کے بیان باہم مختلف ہیں، جیسا کہ نیچے دیئے ہوئے نقشہ سے ظاہر ہے۔

سائب بن یزید
└ محمد بن یوسف

۱ امام مالکؒ	۲ یحیی قطان	۳ عبدالعزیز بن محمد	۴ ابن اسحاق	۵ عبدالرزاق کا شیخ
حضرت عمرؓ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو گیارہ رکعتیں پڑھائیں (کیا عمل ہوا اس کا کوئی ذکر نہیں)	حضرت عمرؓ نے ابی اور تمیم پر لوگوں کو جمع کیا۔ پس وہ دونوں گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے (اس میں حضرت عمرؓ کے حکم کا ذکر نہیں ہے)	ہم حضرت عمرؓ کے زمانہ میں گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے (اس میں نہ حکم کا ذکر ہے نہ ابی و تمیم کا)	ہم حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بماہ رمضان تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے (اس میں بھی حکم اور ابی و تمیم کا ذکر نہیں ہے اور گیارہ کے بجائے تیرہ کا ذکر ہے)	حضرت عمرؓ نے اکیس رکعت کا حکم دیا، (اس میں گیارہ کے بجائے اکیس کا ذکر ہے)

پس اصول حدیث کی رو سے یہ روایت مضطرب[۱] ہے اور اس حالت میں

---

(۱) اس پر مولوی صاحب نے کلام کیا ہے مگر چونکہ اس بحث سے پہلے کے چھ صفحات کا کوئی جواب

جب تک کہ کسی ایک طریق کو اصول کے مطابق ترجیح نہ دی جائے یا تمام طرق میں

نہیں بنتا تھا اس لئے انوار مصابیح کے ابتدائی صفحات میں اس بحث کو بھی وہ گول کر گئے اور ایک سو اٹھاسی صفحوں کے بعد اس بحث کا انھوں نے جواب دینا شروع کیا ہے۔

بہرحال اس حدیث کو مضطرب کہنے پر انھوں نے وہی اپنے استاد کا پہنا پایا اعتراض کیا ہے کہ ایسی روایت کو مضطرب کہنا جس میں ترجیح یا تطبیق ممکن ہو اصول حدیث سے بے خبری کی دلیل ہے (صفہ ۱۹)

لیکن جن عبارتوں کو دلیل میں پیش کیا ہے ان میں سے کوئی بھی ان کے مدعا پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ابن صلاح کا یہ قول کہ ترجیح یا تطبیق کے امکان کی صورت میں کسی روایت پر وصف مضطرب کا اطلاق نہیں ہوتا اس بات کی صاف دلیل ہے کہ صورت اضطراب پائے جانے کی وجہ سے اسم اضطراب کا اطلاق ہو سکتا ہے اور یہی واقعہ بھی ہے اس لئے کہ ابن صلاح سے کہیں افضل اور اعلیٰ ائمہ حدیث ترجیح یا تطبیق کے امکان کے باوجود بھی صورت اضطراب پائے جانے کی وجہ سے اضطراب کا اطلاق کرتے ہیں، دیکھو امام ترمذی لکھتے ہیں وحدیث زید ابن ارقم فی اسنادہ اضطراب اور اسی کے ساتھ تطبیق کی یہ صورت بھی ذکر کرتے ہیں کہ سألت محمداً عن هذا فقال يحتمل ان يكون قتادة روی عنهما جميعا (تحفۃ الاحوذی ص۱۵ ج) اسی طرح ایک دوسری حدیث کی نسبت فرماتے ہیں هذا حديث فيه اضطراب حالانکہ خود ہی اس کے ایک طریق کو ترمذی نے ترجیح بھی دی ہے، مبارک پوری صاف لکھتے ہیں ان الترمذی رجح روایۃ اسرائیل (تحفۃ الاحوذی ص۲۳، ج ۱)

اب دلوی صاحب سے پوچھئے کہ اصول حدیث سے آپ کے استاد بے خبر تھے یا امام ترمذی، اسی طرح امام بخاری نے ایک حدیث کی نسبت فرمایا ہے وهو حديث فيه اضطراب والصحيح عن ابن عمر موقوف (تحفۃ الاحوذی ص۲۹، ج ۲)

دیکھئے امام بخاری اس کو مضطرب بھی کہتے ہیں اور اس کے وقف کو ترجیح بھی دے

رہے ہیں، اب امام بخاری کی نسبت کیا ارشاد ہے؟

اس کے بعد الموی صاحب نے راویوں کے اختلاف بیان کو لفظی اختلاف کہہ کر لکھا ہے کہ "تلخیص کے بعد اختلاف کی صرف دو صورتیں قابل ذکر نکلتی ہیں ص۱۹۱) حالانکہ آگے چل کر (ص۱۹۳) میں ایک تیسرے اختلاف کو بھی رکعات سے نقل کیا ہے لہٰذا صرف دو کیسے ہوئے؟ سچ ہے انك لاتحسن الحساب،

الموی صاحب نے ان اختلافات بیان کی نسبت جو کچھ لکھا ہے اس پر ہم آگے بحث کریں گے

ایک ضروری تنبیہ

گیارہ رکعت کے اثر پر رکعات تراویح میں دو جگہ دو حیثیتوں سے بحث کی گئی ہے ایک اس جگہ ساڑھے بارہ سو سال کے تعامل کی بحث میں اس حیثیت سے کہ اس اثر سے گیارہ پر عملدرآمد کا ثبوت ہوتا ہے یا نہیں، دوسری جگہ فرمان فاروقی کی بحث میں اس حیثیت سے کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ کا حکم دیا تھا یا نہیں، الموی صاحب نے ان دونوں بحثوں اور حیثیتوں کو الگ الگ رکھتے ہوئے اپنے کو جواب سے عاجز پا کر یہ نازیبا حرکت کی ہے کہ دونوں کو ایک ساتھ جوڑ دیا ہے اور اپنے عوام اور ان اہل علم کو جنھوں نے رکعات تراویح پڑھنے کی زحمت گوارا نہیں کی ہے اس فریب میں مبتلا کرنا چاہا ہے کہ گیارہ والے اثر پر رکعات میں جو لکھا گیا ہے اس کا بھی ہم نے جواب دے دیا۔

آپ ان کی کتاب کے ص۱۰۹ تا ص۲۱۱ کو پڑھ جائیے تو آپ کو نظر آئے گا کہ وہ رکعات ص۳ کا جواب دیتے دیتے ص۳۰ و ص۳۲ کا جواب دینے لگتے ہیں اور اس کے بعد پھر ص۱۰ و ص۱۱ کا جواب شروع کر دیتے ہیں، اس خلط مبحث سے الموی صاحب کا کیا فائدہ ہے؟ تو سنئے کہ یہاں پر یعنی رکعات کے ابتدائی حصہ میں مصنف رکعات نے یہ دعویٰ کرنے کے بعد کہ حضرت عمرؓ کے بعد سے تیرھویں صدی کے اواخر تک...... آٹھ پر عملدرآمد کی تصریح کہیں بھی

درست نہیں ہے، قدمائے محققین نے دونوں صورتیں اختیار کی ہیں، چنانچہ

نہیں دکھائی جا سکتی'' (صلا) یہ لکھا ہے کہ ''زیادہ سے زیادہ اس سلسلہ میں سنن سعید بن منصور سے سائب بن یزید کا وہ اثر پیش کیا جا سکتا ہے جس میں مذکور ہے کہ ہم حضرت عمرؓ کے زمانہ میں گیارہ رکعت پڑھتے تھے لیکن سعید بن منصور کی یہ روایت نہ قابل وثوق ہے نہ ہمارے بیان کے خلاف''۔ صلا

اس روایت کا مصنف رکعات کے خلاف نہ ہونا تو صاف ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں حضرت عمرؓ کے زمانہ میں گیارہ رکعت (مع وتر) پڑھنے کا ذکر ہے اور مصنف رکعات حضرت عمرؓ کے بعد سے آٹھ (بلا وتر) پر عملدرآمد کا انکار کرتے ہیں۔

اب رہا قابل وثوق نہ ہونا تو اسکی مفصل وجہ آپ کے سامنے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس روایت میں راویوں کا بیان مختلف ہے اور اس اختلاف کے باقی رہتے ہوئے وہ قابل استدلال نہیں ہے لہذا اس اختلاف کو قدمائے محققین نے دو طرح دور کیا ہے، ایک یہ کہ اس روایت میں گیارہ کا لفظ وہم ہے، اکیس صحیح ہے، دوسرے یہ کہ پہلے گیارہ کا حکم تھا تو گیارہ پڑھتے تھے بعد میں اکیس کا حکم ہوگیا تو اکیس پڑھنے لگے۔ اب اگر رفع اختلاف کی ان دونوں صورتوں میں کوئی ایک اختیار کر لیتے ہیں تو یا تو گیارہ کا ثبوت ہی نہیں ہوتا ہے یا ہوتا ہے تو ساتھ ہی اس کا موقوف ہو جانا بھی ثابت ہوتا ہے لہذا مصنف رکعات کا یہ دعویٰ بالکل صحیح ہے کہ حضرت عمرؓ کے بعد سے گیارہ پر عمل نہیں ہوا بلکہ ان کے زمانہ میں بھی یا تو اس پر عمل ہی نہیں ہوا یا ہوا تو ان ہی کے زمانہ میں موقوف بھی ہو گیا۔

اس بحث کا جواب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا تھا کہ الموی صاحب کسی قدیم محقق محدث سے ان روایتوں کا ترجیح دینا نقل کرتے ہیں جن میں یہ مذکور ہے کہ ہم گیارہ پڑھتے تھے یا ابی وتمیم ... ... گیارہ پڑھاتے تھے۔

یا ایسی تطبیق نقل کرتے کہ اکیس کا موقوف ہونا اور گیارہ کا باقی رہنا ثابت ہوتا مگر ان دونوں باتوں سے وہ عاجز تھے اور آج بھی عاجز ہیں اور اکیس پر کیا موقوف ہے ان کی نوبی کے

ابن عبدالبر مالکی المتوفی سنہ ۴۶۲ھ نے گیارہ اور اکیس میں اکیس کو صحیح قرار دیا ہے اور گیارہ کو راوی کا وہم بتایا ہے اور اس کے ساتھ تطبیق کی یہ صورت بھی لکھی ہے کہ پہلے گیارہ کا حکم رہا ہو، پھر قیام میں تخفیف کے لئے گیارہ کے بجائے اکیس رکعتیں کر دی گئی ہوں۔ (تحفۃ الاحوذی ص۷۴ ج ۲) اور زرقانی مالکی نے اسی تطبیق کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ بیہقی نے بھی مختلف روایتوں کو اسی طرح جمع کیا ہے (تحفۃ الاخیار ص۱۹۱ زرقانی شرح موطا ص۲۱۵ ج ۱) اور کچھ شبہ نہیں کہ ترجیح سے

کسی بھی چھوٹے بڑے مولوی کے بس کی یہ بات نہیں ہے اس لئے سائب بن یزید کی روایت میں محمد بن یوسف کے شاگردوں کے مختلف بیانات کے نقشہ کو جو رکعات ص۷ میں دیا گیا ہے انھوں نے بالکل نظر انداز کر دیا ہے اور اس کے بجائے رکعات تراویح ص۳۹ کی مختصر عبارت کو نقل کر کے جواب دینے کی کوشش کی ہے وہ عبارت یہ ہے کہ "اگلے محدثین میں سے کسی ایک محدث سے بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے تیرہ اور اکیس کے مقابل میں گیارہ کو ترجیح دی ہے"

اور چونکہ رکعات ص۳۹ پر محمد بن یوسف کے شاگردوں کے اختلاف بیان کا نقشہ سامنے نہیں ہے اس لئے اعظمی صاحب نے ص۲۰ میں بیان مذاہب ائمہ و علماء کے سلسلہ کی دو عبارتیں (جن میں سے ایک میں امام مالکؒ کا قول ہے کہ جس بات پر لوگوں کو حضرت عمرؓ نے جمع کیا وہی مجھ کو زیادہ پسند ہے اور وہ گیارہ رکعتیں ہیں اور دوسری میں ابن العربی کی نسبت یہ بیان ہے کہ انھوں نے گیارہ ہی کو پسند کیا ہے) نقل کر کے لکھ دیا کہ لیجئے امام المحدثین نے گیارہ کو ترجیح دی ہے اور ابن العربی نے گیارہ ہی کو اختیار کیا ہے" ص۲۰

سوال از آسمان و جواب از ریسمان اسی کو کہتے ہیں مولانا! سوال یہ نہیں ہے کہ کسی نے اپنے عمل کے لئے گیارہ کو پسند یا اختیار کیا ہے یا نہیں، سوال یہ ہے کہ سائب کی روایت میں مالکؒ، یحییٰ، عبدالعزیز، ابن اسحاق اور شیخ عبدالرزاق میں سے کس کا بیان از روئے اصول روایت راجح ہے اور کس کا مرجوح؟ آپ خود اپنے دارمی

کام نہ لینے کی صورت میں تطبیق کی یہی صورت متعین ہے اس لئے کہ جو کچھ اختلاف ہے، سائب کے شاگرد محمد بن یوسف کی روایت میں ہے۔ سائب کے ایک دوسرے شاگرد یزید بن خصیفہ ہیں ان کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے یزید کے کل شاگرد بلا اختلاف سائب کا یہ بیان نقل کرتے ہیں کہ ہم حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے، اب یا تو یزید بن خصیفہ کی روایت کے مقابلہ میں محمد بن یوسف کی روایت کو ناقابل وثوق قرار دیا جائے اس لئے کہ یزید کے شاگردوں کے بیان میں باہم اختلاف نہیں ہے اور محمد بن یوسف کے شاگردوں کے بیان میں باہم اختلاف ہے یا پھر محمد بن یوسف کی روایت کے اس طرق کو قابل اعتبار سمجھا جائے جو یزید کی روایت کے ساتھ متفق ہو سکتا ہو، یعنی اکیس والا طریق، اور یہ بھی نہیں تو محمد بن یوسف کے تمام طرق میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ وہ یزید کی روایت سے نہ ٹکرائیں جیسا کہ ابن عبدالبر اور زرقانی وغیرہما نے کیا ہے۔ بہر حال سنن سعید بن منصور کی روایت ترجیح یا تطبیق کے

ہو لئے کہ کیا امام مالک اور ابن العربی نے حدیث سائب میں تیرہ اور اکیس والی روایتوں کا ذکر کر کے ان کے مقابلہ میں گیارہ والی روایت کو ترجیح دی ہے جیسا کہ ابن عبدالبر نے گیارہ اور اکیس والی دونوں روایتوں کا ذکر کر کے اکیس والی کو راجح اور گیارہ والی کو وہم کہا ہے یا جس طرح حدیث سائب کی تیرہ والی روایت کو اپنی سند سے بیان کر کے محمد بن اسحٰق نے کہا ہو کہ یہی میرے نزدیک زیادہ ثابت اور سائب کی حدیث ہونے کی سزاوار ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ نے بھی سائب کی حدیث میں گیارہ والی روایت کو اپنی سند سے بیان کر کے کہا ہے کہ یہ میرے نزدیک زیادہ ثابت ہے، اگر نہیں تو مخلوق خدا کو کیوں دھوکا دے رہے ہیں؟ امام مالکؒ نے آپ کی نقل کردہ عبارت میں گیارہ کی نسبت یہ ضرور کہا ہے کہ وہ مجھ کو زیادہ پسند ہے، لیکن یہ نہیں کہا ہو کہ روایات حدیث سائب میں گیارہ والی روایت پختہ ہے، اس کے علاوہ ھو احب الی اور

بغیر قابل اعتماد نہیں ہے اور ترجیح و تطبیق کے بعد ہمارے دعوی پر ان سے کوئی اثر نہیں پڑسکتا، اس لئے کہ ترجیح کے بعد گیارہ کا ثبوت ہی نہیں ہوگا اور تطبیق کے بعد یہ ثابت ہوگا کہ عہد فاروقی میں ابتداءً چند روز اس پر عمل ہوا، اسکے بعد عہد فاروقی ہی میں اس پر عمل موقوف ہوگیا اور جب سے موقوف ہوا اس وقت سے تیرھویں صدی کے اواخر تک پھر کبھی اس پر عملدرآمد نہیں ہوا، یہی وجہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے جہاں حضرت عمرؓ کے تراویح قائم کرنے اور بعد میں اس پر عمل درآمد کا ذکر کیا ہے تو اس عہد میں یا اسکے بعد گیارہ کا ذکر بھولے سے بھی نہیں کیا ہے، فرماتے ہیں :۔

فلما جمعهم عمرؓ على ابى كان يصلى بهم عشرين ركعة و يوتر بثلاث وكان يخفف فى القراءة بقدر ما زاد من الركعات لان ذلك اخف على المامومين من تطويل الركعات،	پس جب حضرت عمرؓ نے انکو ابی پر جمع کیا تو وہ ان لوگوں کو بیس رکعات پڑھایا کرتے تھے اور تین رکعت وتر پڑھتے تھے اور جتنی رکعتیں زیادہ ہوگئی تھیں ان کے لحاظ سے قرأت میں تخفیف کرتے تھے اسلئے کہ رکعتوں کے لمبے کرنے سے یہ مقتدیوں پر آسان ہے۔
ثم كان طائفة من السلف	پھر ایک گروہ سلف کا

هو اثبت یا هو ارجح درایة میں تلازم بھی نہیں ہے، اس کے بعد ابن العربی کے گیارہ کو ترجیح دینے کا بیان المولوی صاحب نے جس قابلیت سے تحریر کیا ہے بس سننے کے لائق ہے فرماتے ہیں :۔ "یہ ابن العربی وہ ہیں جنھوں نے جامع ترمذی کی شرح لکھی ہے اس لئے کم از کم ترمذی میں بیس کی جو روایت حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب کی گئی ہے وہ ان کے علم میں تھی۔ اس کے باوجود انھوں نے گیارہ کو اختیار کیا تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ان کے نزدیک بیس والی روایت قابل اعتماد نہیں ہے اور

يقومون باربعين ركعة و	چالیس رکعات تراویح
يوترون بثلث آخرون بست	اور تین رکعت وتر پڑھتا تھا
وثلثين وا وترو بثلث وهذا	اور دوسرے کچھ لوگ چھتیس رکعت
كله حسن سائغ	تراویح اور تین وتر پڑھتے تھے اور

یہ سب اچھا اور خوشگوار ہے۔

عہد فاروقی سے لے کر ہزار بارہ سو سال تک امت کے علماء و فقہاء اور عامۂ مسلمین کے ایسے وسیع پیمانہ پر عملدرآمد کو اہل حدیث کوئی اہمیت نہ دیں تو انکی ناواقفیت ہو ورنہ حقیقت میں وہ کسی کھری اور بالکل صحیح السند روایت سے کہیں بڑھ کر مستحکم اور قابل وثوق دلیل ہے۔ حضرت عبداللہ بن مبارک جن کی امامت اور علمی جلالت مسلم اور متفق علیہ ہے فرماتے ہیں:۔

اجماع الناس على شئ اوثق	یعنی ایک طرف کسی بات پر لوگوں کا
في نفسي من سفيان عن منصور	اتفاق ہو اور دوسری طرف کوئی روایت
عن ابراهيم عن علقمه عن ابن	جو بسلسلۂ سفیان از منصور از ابراہیم
مسعود (كفايه للخطيب ص۴۳۴)	از علقمہ از ابن مسعود مروی ہو۔

تو باوجودیکہ یہ سلسلہ دنیا کی سب سے صحیح سندوں میں شمار ہوتا ہے پھر بھی میرے نزدیک اس سے زیادہ قابل اعتماد لوگوں کا اتفاق ہے۔

اس کے مقابل گیارہ ہی والی راجح ہے" (ص۲۰۰)

یہ ہے اعظمی صاحب کی حدیث دانی اور اصول حدیث سے انکی باخبری، گفتگو تو ہو رہی ہے سائب بن یزید کی حدیث اور اس کے طرق مختلفہ میں سے کسی ایک کی ترجیح کی کہ اس حدیث میں گیارہ کی روایت راجح ہے یا تیرہ کی یا اکیس کی، اور آپ فرما رہے ہیں کہ ترمذی میں جو حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما کی طرف بیس کی نسبت کی گئی ہے اس کے مقابل میں ابن العربی کے نزدیک گیارہ والی روایت راجح ہے، سوال کیا ہے اور آپ جواب کیا دے رہے ہیں۔

تنبیہ اوّل

اگر کوئی یہ کہے کہ مولانا مبارک پوری نے امام مالک کی گیارہ والی روایت کو ترجیح دی ہے لہذا اس صورت میں گیارہ کا ثبوت ہوجائیگا تو گزارش ہے کہ اوّلا تو مولانا نے ترجیح کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ یحییٰ اور عبدالعزیز نے امام مالک کی تائید کی ہے مگر مولانا نے غور نہیں کیا کہ یہ تینوں گیارہ کا لفظ بولنے میں تو بیشک متفق ہیں مگر گیارہ کے باب میں تینوں تین بات کہتے ہیں، ایک کہتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے

اس کے علاوہ الموی صاحب نے ابن العربی کی ترجمانی بھی بالکل غلط کی ہے اسلئے کہ وہ کسی روایت کا نام نہیں لیتے نہ اس کو راجح یا مرجوح کہتے بلکہ گیارہ رکعت تراویح پر عمل یا فتویٰ کو انھوں نے اختیار کیا تھا جیساکہ الموی صاحب خود ہی لکھتے ہیں کہ اسی کو ابن العربی نے بھی اختیار کیا ہے (صنہ ۲۰۰ ومنہ ۲۰۰) اور ابن العربی نے اس کو کیوں اختیار کیا تھا اسکی کوئی وجہ الموی صاحب نے نہ ابن العربی کے حوالہ سے نقل کی، نہ کسی دوسرے کے حوالہ سے، بلکہ اپنی طرف سے ایک طبعزاد وجہ ذکر کی، الحاصل الموی صاحب کوہ کندن کے باوجود بھی سائب کی حدیث کے مختلف طریقوں میں سے گیارہ والے طریق کی ترجیح کسی ایک گرے پڑے محدث سے بھی نقل نہیں کرسکے اور اس سلسلہ میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ سراسر فریب اور سخن سازی ہے۔ اس کے بعد الموی صاحب کو بتانا چاہتا ہوں کہ ابن العربی نے اپنی یہ تحقیق بیان کی ہے کہ رکعات تراویح کی کوئی تعداد معین نہیں ہے نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رکعات تراویح کی کوئی تحدید ثابت ہے۔ انھوں نے صراحۃً لکھا ہے کہ اما صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکن لہا حد، لیکن چونکہ ابن العربی کے نزدیک تراویح قیام اللیل ہے اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام اللیل کی جتنی رکعتیں تھیں یعنی گیارہ رکعات ابن العربی اتنی ہی رکعتیں پڑھنے کو صحیح سمجھتے ہیں، عارضۃ الاحوذی میں انھوں نے ان سب باتوں کی تصریح کی ہے۔

(سائب کی روایت میں گیارہ والے طریق کو ترجیح دینے کا جوانوکھا ثبوت

گیارہ کا حکم دیا، دوسرا کہتا ہے کہ ابی اور تمیم گیارہ پڑھتے تھے، تیسرا کہتا ہے کہ ہم گیارہ پڑھتے تھے یعنی روایت کا مضمون بیان کرنے میں تینوں باہم مختلف ہیں۔ لہٰذا مولانا کو پہلے بتانا چاہیئے کہ تینوں میں کس کا بیان صحیح ہے اور جب وہ تینوں میں سے

املوی صاحب نے پیش کیا ہے اس کا معارضہ بالمثل)

اب ہم املوی صاحب کو بتانا چاہتے ہیں کہ اگر ان باتوں سے جو آپ نے لکھی ہیں یہ لازم آتا ہے کہ امام مالک اور ابن العربی نے سائب کے گیارہ والے طریق کو ترجیح دی ہو تو سُنئے کہ ابن رشد نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے اپنے ایک قول میں اور ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور داؤد نے وتر کے سوا بیس رکعتوں کے قیام کو اختیار کیا ہے (اصل عبارت رکعات ص۱۳ میں پڑھئے) نیز امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ احب الی عشرون (مجھے بیس زیادہ محبوب ہے (قیام اللیل ص۹۲)

کہئے املوی صاحب یہ وہی امام مالک تو ہیں جنھوں نے گیارہ والی روایت موطا میں ذکر کی ہے اور یہ وہی امام شافعی تو ہیں جنھوں نے بقول آپ کے امام مالک سے اس روایت کو حاصل کیا ہے (دیکھئے انوار مصابیح ص۳۰) اس کے باوجود ان دونوں اماموں نے بیس کو اختیار کیا تو اب اسکے صاف معنی یہ ہوئے یا نہیں کہ ان کے نزدیک گیارہ والی روایت قابل اعتماد نہیں ہو اور اس کے مقابل میں بیس ہی والی راجح اور قابل اعتماد ہے

اسی طرح گیارہ والی روایت امام احمد و داؤد کے علم میں بھی یقیناً تھی اس کے باوجود انھوں نے بیس کو اختیار کیا تو بقول آپ کے اس کے بھی صاف معنی یہ ہیں کہ گیارہ والی کے مقابل میں انھوں نے بیس والی کو ترجیح دی اور انھیں حضرات پر کیا موقوف ہے جتنے محدثین نے بیس کو اختیار کیا ہے آپ کے اصول سے ان سب نے گیارہ کے مقابل میں بیس والی کو راجح قرار دیا ہے

نقل مذہب کے باب میں املوی صاحب کی طرف سے امام ترمذی کے خلاف اظہار بے اعتمادی

املوی صاحب کی جو عبارت ابھی اوپر نقل کی گئی ہے اس کا ایک فقرہ ہے "ترمذی میں بیس کی جو روایت حضرت عمرؓ اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب کی گئی ہے"۔ یہ فقرہ بیانگ دہل پکار رہا ہے کہ املوی صاحب امام ترمذی کی امانت و دیانت پر اعتماد نہیں کرتے

ایک کے بیان کو صحیح اور باقی کو وہم قرار دیں گے تو ایک ہی بیان باقی رہ جائیگا اور دوسرے سب کالعدم ہوجائیں گے، لہٰذا ان کا یہ دعویٰ خود ہی غلط ہوجائے گا کہ فلاں نے امام مالک کی تائید کی ہے۔

اور اگر وہ تینوں میں تطبیق دیتے ہیں (۳) تو پھر گیارہ اور اکیس کے اختلاف میں بھی

اسی لئے منسوب کی گئی ہے۔" کا کر یہ عنوان انھوں نے اختیار کیا ہے اس لئے ہم دو لفظوں کے سوا بالکل الموی صاحب کے الفاظ میں ان کو چیلنج کرتے ہیں کہ" ہم کم از کم نقل مذاہب کے بارے میں تو امام ترمذی کی امانت و دیانت پر اعتماد کرتے ہیں لیکن اگر آپ ان کو خائن، غلط گو اور ناقابل اعتماد سمجھتے ہیں تو صاف صاف اس کا اعلان کیجئے" (دیکھو انوار مصابیح صفحہ ۲۰۹)

(۳) الموی صاحب نے پہلے تطبیق کی راہ اختیار کرکے یحییٰ اور عبدالعزیز اور امام مالک کے بیانوں میں یوں تطبیق کی ہے کہ "تینوں کا مضمون باہم ایک دوسرے کے ساتھ بالکل مربوط ہے اور تینوں کے ملانے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سائب نے محمد بن یوسف کے سامنے یہ تینوں باتیں کہی تھیں اور گویا اس طرح کہی تھیں کہ حضرت عمرؓ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو امام بنایا اور ان دونوں کو حکم دیا کہ لوگوں کو گیارہ رکعتیں پڑھائیں (ان کے حکم کے مطابق) یہ دونوں گیارہ رکعتیں پڑھاتے تھے اور ہم ان کے پیچھے گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ محمد بن یوسف نے اپنے شاگردوں کے سامنے یہ تینوں باتیں بیان کیں، پھر ان کے شاگردوں نے حسب موقع الگ الگ نقل کردیا۔ بتائیے اس میں کیا تضاد ہے" (انوار مصابیح صفحہ ۱۸۹ و صفحہ ۱۹۹)

الموی صاحب نے یہ تطبیق تو ذکر کردی لیکن اس صورت میں جو صاحب رکعات کا اصل سوال تھا کہ اگر ان تینوں بیانوں میں تطبیق دیتے ہیں تو " پھر گیارہ اور اکیس کے اختلاف میں بھی وہ تطبیق ہی کا راستہ کیوں نہیں اختیار کرتے" (رکعات صفحہ ۱۱) اس کا الموی صاحب کوئی جواب نہیں دیتے۔ کہئے اصل بحث سے یہ فرار ہے یا نہیں، اب الموی صاحب ہم سے سُنیں کہ جب ان کے اقرار کے مطابق محمد بن یوسف کے تین شاگردوں کے بیانوں میں کوئی

وہ تطبیق ہی کا راستہ کیوں نہیں اختیار کرتے، دوسری بنیاد انھوں نے ترجیح
کی اس پر رکھی ہے کہ اکیس کی روایت کو تنہا عبدالرزاق اپنی کتاب میں لائے
ہیں اور آخر عمر میں وہ نابینا ہو گئے تھے اور ان کی یادداشت میں فرق پڑ گیا
تھا اس کے جواب میں عرض ہے کہ عبدالرزاق نے کتاب نابینا ہونے سے
پہلے لکھی تھی۔ لہذا نابینائی کے بعد حافظہ خراب ہو جانے سے کتاب کی روایتوں پر
کیا اثر پڑیگا؟ (۴۹) ہاں نابینائی کے بعد اپنی یاد سے زبانی جو روایتیں انھوں نے

تضاد نہیں ہو بلکہ سائب نے تینوں باتیں کہی تھیں اور محمد بن یوسف نے بھی اپنے شاگردوں سے یہ
تینوں باتیں کہی تھیں تو پھر چوتھے شاگرد کے بیان کو بھی ملا کر یہ کیوں نہیں کہتے کہ محمد بن یوسف نے
چاروں باتیں کہی تھیں اور گویا (اپنا یہ لفظ یاد رکھئے) اس طرح کہی تھیں کہ حضرت عمرؓ نے
ابی بن کعب اور تمیم داری کو امام بنایا اور ان دونوں کو حکم دیا کہ لوگوں کو گیارہ رکعتیں پڑھائیں
(ان کے حکم کے مطابق) یہ دونوں گیارہ پڑھاتے تھے اور ہم (ان کے پیچھے) گیارہ
رکعتیں پڑھتے تھے۔ پھر حضرت عمرؓ نے ان کو بیس رکعات پڑھانے کا حکم دیا، اسکے بعد ہم
اور سب لوگ بیس رکعت پڑھتے رہے، بتائیے اس میں کیا تضاد ہے۔ اس طرح سے نہ صرف
محمد بن یوسف کے چاروں شاگردوں کے بیانات میں بلکہ سائب کے دونوں شاگردوں
(محمد بن یوسف اور یزید بن خصیفہ) اور یزید کے دونوں شاگردوں ابن ابی ذئب اور محمد
بن جعفر کے بیانات میں بھی تطبیق ہو جاتی ہے اور سب بقول آپ کے باہم بالکل مربوط ہو جاتے
ہیں۔ کہئے الموی صاحب اب بھی بات سمجھ میں آئی یا نہیں؟ اور یزید بن خصیفہ کے شاگردوں کا
اختلاف بیان دور ہو گیا یا نہیں؟

(۴۹) اس کے جواب میں الموی صاحب نے اپنے اُستاد کی ناواقفیت وغفلت پر دو
پردہ ڈالا ہے کہ" ان کا منشا یہ ہو کہ یہ روایت تغیر حافظہ سے قبل کی سہی لیکن ہے ایسے راوی
کی جس کے حافظہ پر جرح ہوئی ہے.. .. ..اس کے برخلاف گیارہ کی روایت ایسے امام
کی ہے جس کا حافظہ پوری زندگی میں کبھی ایک لمحہ کے لئے داغدار نہیں ہوا۔" میں کہتا ہوں کہ

بیان کی ہوں ان پر شک کا اظہار کیجئے تو معقول بھی ہے، شاید مولانا کو یاد نہیں رہا کہ تغیر حافظہ کے بعد محدث اپنی یاد سے جو زبانی حدیثیں بیان کرے صرف انہی میں کلام ممکن ہے لیکن جو حدیثیں کتاب کی مدد سے بیان کرے ان میں تغیر حافظہ کی بنیاد پر کلام ناممکن ہے جیسا کہ اصول حدیث پر معمولی نظر رکھنے والا بھی جانتا ہے۔

آپ کے استاد کا یہ منشا ان کے کس لفظ سے ظاہر ہوتا ہے۔ تحفۃ الاحوذی کی اصل عبارت لکھ کر ظاہر کیجئے کہ اس کے فلاں لفظ سے ان کا یہ منشا معلوم ہوتا ہے اور اگر آپ یہ نہ کر سکیں تو سچ بولئے اور کہئے کہ ان سے غفلت ہوئی، اب صحیح وجہ ترجیح میں ذکر کرتا ہوں اس کے بعد کتب اصول سے ثابت کیجئے کہ آپ نے جو وجہ ترجیح ذکر کی ہو اسکو کس محقق نے وجوہ ترجیح میں شمار کیا ہے ... ... یہ کہاں کا انصاف ہے کہ ایک حافظ کبیر کی روایت کو تو اس تغیر حافظ کی وجہ سے جو روایت کے بعد پیدا ہوا ہو مجروح قرار دیجئے اور دوسرے امام حافظ کی خلاف واقعہ تعریف کرکے اسکی روایت کو راجح بتائیے، کیا یہ سچی بات ہے کہ امام مالک کا حافظہ کبھی دھوکہ نہیں ہوا؟ اگر سچی بات ہے تو تنویر الحوالک (ص۲۱۱) میں کیوں لکھا ہے کہ ذکر الزھری فیہ خطأ عن مالک لا یصح یعنی اس حدیث کی سند میں زہری کا نام لینا امام مالک کی غلطی ہے اور تدریب الراوی میں یہ کیوں لکھا ہے کہ وان مالکا وھم فی ذالک یعنی امام مالک سے اس باب میں وہم ہوا ہے، فرمائیے یہ امام مالک کے حافظہ کی غلطی نہیں ہے تو کیا انھوں نے قصداً ایسا کیا ہے؟ بہر حال مطلب برآری کے لئے خلاف واقعہ بات لکھنا خلاف دیانت ہے، محدثین تو یہاں تک لکھتے ہیں الغلط لا یسلم منہ احد یعنی غلطی سے کوئی پاک نہیں، علاوہ بریں تغیر حافظہ کا جو کچھ اثر ہوتا ہے وہ زبانی روایتوں پر ہوتا ہے کتاب کی روایتوں پر یا کتاب سے روایت کرنے پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا، اور عبدالرزاق کی یہ روایت زیر بحث کتاب کی روایت ہے ... ...

تنبیہ دُوم

(۱) مولانا مبارک پوری نے گیارہ اور اکیس میں تو گیارہ کو راجح قرار دینے کی کوشش کی لیکن گیارہ اور تیرہ والی روایتوں کے باب میں کچھ نہیں فرمایا کہ ان میں کون سی راجح ہے[۵] اگر کہئے کہ تیرہ کے باب میں مولانا نیموی کی یہ رائے اور تمادیا[۱] انھوں نے

...... پس اگر یہ روایت تغیر حافظ کے بعد کی ہوتی تو بھی چونکہ یہ کتاب کی روایت ہے اس لئے تغیر حافظ کی بنا پر اس میں کوئی قدح ممکن نہیں تھی اور تغیر حافظ کو اصولاً کالعدم کہنا پڑتا، چہ جائیکہ یہ روایت اس وقت کی ہے جب کہ تغیر حافظ کا وجود بھی نہیں تھا اور زبانی بھی نہیں ہے بلکہ کتاب کی ہے لہٰذا کتاب کی روایت کو بعد میں پیدا ہونے والے تغیر حافظ کی بنا پر مرجوح قرار دینا سراسر بے انصافی اور اصول سے بے خبری کی دلیل ہے کیونکہ کتاب لکھنے کے وقت تک عبد الرزاق بھی تغیر حافظ کے عیب سے بالکل اسی طرح پاک تھے جس طرح امام مالک،

(۵) املوی صاحب نے اس بحث کا ایک لفظ بھی نقل کئے بغیر اپنے استاد کے سر سے اعتراض کو دفع کرنے کے لئے دبے دبے لفظوں میں بہت اختصار کے ساتھ صرف اتنا لکھا ہے کہ "اسی لئے محدث مبارک پوری نے گیارہ اور تیرہ کے اختلاف کو کالعدم قرار دیا[۱] اور یہ توجیہ چونکہ تحفۃ الاحوذی میں بسلسلۂ حدیث عائشہ گزر چکی تھی اس لئے اس موقع پر اس کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی" (انوار مصابیح ص۲۰۶)

اس کا مطلب ہوا کہ مبارک پوری اور املوی صاحب نے گیارہ اور تیرہ کے اختلاف میں بھی تطبیق کا راستہ اختیار کیا اور وہ تطبیق یا توجیہ املوی صاحب کے الفاظ میں یہ ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز شب کے شروع میں پہلے دو رکعتیں ہلکی ہلکی پڑھتے تھے اس کے بعد

---

[۱] یہ بالکل خلاف واقعہ بات ہے، یہ کہئے کہ انھوں نے اثر سائب کی بحث میں گیارہ اور تیرہ کے اختلاف سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے کالعدم قرار دینا تو جب صحیح ہوتا جب وہ اس بحث میں یہ کہتے کہ یہ اختلاف کالعدم ہے ۱۲

مان لی ہے کہ اس میں عشا کی دو سنتیں شامل ہیں، تو مقام حیرت ہے کہ نیموی کی یہ تاویل انھوں نے کیسے مان لی جب کہ اسی تحفۃ الاحوذی میں ایک صفحہ پہلے انتالیس اور چھتیس والی روایتوں میں علامہ عینی کی اسی طرح کی تاویل پر وہ اعتراض کر چکے ہیں، کہیں اس کی وجہ یہ تو نہیں ہے کہ وہ مخالف مطلب تھی تو رد ہو گئی اور اس سے مطلب پورا ہوتا ہے تو قبول ہو گئی؟

لمبی لمبی رکعتیں ادا فرماتے تھے تو راوی نے تعداد کے بیان میں شروع کی دو ہلکی رکعتوں کو کبھی شمار کیا اور کبھی نہیں شمار کیا، جب شمار کیا تو پوری تعداد تیرہ بیان کی اور جب اس کو نہیں شمار کیا بلکہ صرف لمبی لمبی رکعتوں کا لحاظ کیا تو کُل تعداد گیارہ بتائی، اسی طرح ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بھی لوگوں نے یہی صورت اختیار کی ہو، اس لئے حضرت سائبؓ نے رکعتوں کی تعداد کبھی تیرہ بتائی اور کبھی گیارہ (انوار مصابیح ص۲۰۶)

اس پر ہماری گزارش یہ ہے کہ حدیث عائشہؓ اور فعل نبوی کے باب میں تو اس توجیہ کی مصدق اور صحیح صریح روایت موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو ہلکی رکعتوں سے نماز شب شروع کرتے تھے، سائبؓ کے اثر کے باب میں اس توجیہ کی مصحح کون سی روایت ہے، اگر کہئے کہ روایت تو نہیں ہے مگر ایسا ہو سکتا ہے اور ممکن ہے تو یاد کیجئے کہ آپ نے ص۲۹ میں اس قسم کی تاویلوں کے باب میں کیا لکھا ہے؟ الحاصل سائبؓ کے اثر کا قیاس حدیث عائشہؓ پر قیاس مع الفارق ہے وہاں روایت موجود ہے یہاں روایت موجود نہیں۔

اور اس بات سے قطع نظر کرنے کے بعد آپ کی اس توجیہ کا نتیجہ یہ نکلا کہ واقعہ اور حقیقت تو یہی رہی کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب بلا اختلاف تیرہ تھی، اسی طرح حضرت عمرؓ نے بھی تیرہ ہی کا حکم دیا تھا۔ واقعہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ راویوں کے بیان میں ہے۔ کسی نے دو پہلی رکعتوں کو ہلکی ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا تو گیارہ کہہ دیا مگر گیارہ کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ گیارہ ہی

مولانا مبارک پوری کے اس سکوت پر ہم کو اس لئے بھی حیرت ہے کہ تیرہ کی روایت ابن اسحٰق کی ہے، اور ابن اسحٰق نے سائب کی ان تمام روایتوں میں اسی کو ترجیح دی ہے اور ترجیح کی دلیل یہ دی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب کی رکعات بھی تیرہ تھیں، جیسا کہ قیام اللیل میں ص ۱۶۳ میں ہے اور حافظ عبد اللہ صاحب نے رکعات التراویح ص ۱۱ میں قیام اللیل کے حوالہ سے اور ص ۳۱ میں عینی کے حوالہ سے اس کو نقل کیا ہے اور اسی بنا پر تراویح کے باب میں ابن اسحٰق نے تیرہ رکعتوں کو اختیار کیا ہے جیسا کہ اس کو بھی حافظ صاحب نے نقل کیا ہے ایسی حالت میں کسی کی یہ تاویل کہ تیرہ میں شاید سنت عشار کی دو رکعتیں شامل ہیں کب مسموع ہو سکتی ہے،

علاوہ بریں تحفۃ الاحوذی ص ۴۳/۲ میں جہاں انھوں نے یہ لکھا ہے کہ ایک قول گیارہ رکعت کا بھی ہے اور اس کو امام مالکؒ نے اپنے لئے پسند کیا ہے، وہاں لکھا ہے کہ امام مالکؒ سے کہا گیا کہ گیارہ رکعت مع وتر کے؟ تو انھوں نے کہا "ہاں اور تیرہ بھی اسی کے قریب ہے"۔ امام مالکؒ کے اس جواب سے ظاہر ہے کہ وہ جس طرح تراویح کی گیارہ رکعتیں مانتے تھے، اسی طرح وہ رکعتوں کی تعداد تیرہ بھی مانتے تھے، اور اس کو بھی منقول و ماثور سمجھتے تھے، لہٰذا زیر بحث روایت میں عشار کی سنتوں کو کیوں شامل کیا جائے۔ کُل کو تراویح ہی کی رکعت کیوں نہ مانا جائے، اور گیارہ تیرہ اور اکیس کو مختلف اوقات پر محمول کیا جائے جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی گیارہ اور تیرہ والی روایتوں میں حافظ ابن حجر اور حافظ عبد اللہ صاحب نے اس کو تسلیم کیا ہے۔

تھیں، تھیں تو وہ تیرہ مگر اس راوی نے دو کو ہلکی ہونے کی وجہ سے شمار نہیں کیا۔

پس آپ کی اور آپ کے اُستاد کی توجیہ سے ثابت ہوا کہ آپ کے اُستاذ کا اور ان کے استاد حافظ عبد اللہ صاحب کا حدیث عائشہؓ سے یہ ثابت کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح کی رکعتیں گیارہ تھیں غلط ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اس حدیث سے تیرہ رکعتوں کا ثبوت ہوتا ہے اس لئے کہ اس میں راوی نے دو ہلکی رکعتوں کو آپ کے بیان کے مطابق ہلکی ہونے

(۲) جن لوگوں نے ائمہ کے مذاہب کو بیان کیا ہے ان میں کسی نے کسی امام متبوع کا یہ قول نقل نہیں کیا ہے کہ وہ صرف گیارہ رکعت کے قائل تھے، امام مالک کا ایک قول گیارہ کا نقل کیا جاتا ہے مگر اسی کے ساتھ خود صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بھی لکھتے ہیں کہ اختارہ مالك لنفسه (یعنی امام مالکؒ نے اس کو اپنی ذات کے لئے اختیار کیا ہے) یعنی لوگوں کو اس قول پر فتوے نہیں دیتے تھے[(۶)]۔ یہی وجہ ہے کہ مالکی مذہب کی تمام کتابوں میں امام مالک کا مذہب یہ لکھا ہوا ہے کہ وہ چھتیس رکعتوں کے قائل تھے اور ایک قول میں انھوں نے بیس کو پسند کیا ہے، ابن رشد مالکی بدایۃ المجتہد ص ۱۹۲ میں لکھتے ہیں فاختار مالك فی احد قولیه وابو حنیفة والشافعی واحمد وابو داؤد القیام بعشرین رکعة سوی الوتر وذکر ابن القاسم عن مالك انه كان یستحسن ستا وثلثین رکعة والوتر ثلاث رکعات (یعنی امام مالکؒ نے اپنے دو قولوں میں سے ایک میں اور امام ابو حنیفہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام داؤد ظاہری نے بیس رکعت تراویح کا قیام پسند کیا ہے اور تین رکعت وتر اس کے سوا، اور ابن القاسم نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ چھتیس رکعت تراویح اور تین وتر کے قیام کو مستحسن سمجھتے تھے

کی وجہ سے شمار نہیں کیا اور گیارہ کہہ دیا ہے ورنہ درحقیقت وہ تیرہ تھیں، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ ہی پڑھتے تھے، دو ہلکی اور آٹھ بھاری اور تین وتر، اسی طرح حضرت عمرؓ نے بھی درحقیقت تیرہ کا حکم دیا تھا اور لوگ تیرہ ہی پڑھتے تھے مگر پہلی دو ہلکی ہوتی تھیں اس لئے مالک اور عبدالعزیز کی روایتوں میں سائب نے ان کو چھوڑ کر گیارہ کہا ورنہ درحقیقت کل تیرہ تھیں لہذا آپ کا اور آپ کے استاد کا اور ان کے استاد کا یہ کہنا بھی کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ ہی کا حکم دیا تھا غلط ہو گیا آپ کے بیان کی رو سے صحیح یہ ہے کہ تیرہ کا حکم دیا تھا۔

(۶) اثری صاحب نے یہاں کی صرف ایک سطر نقل کر کے اپنا پورا صفحہ سیاہ کر ڈالا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ھو اختیار مالك لنفسه کا صحیح مطلب یہ ہے کہ

پھر چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں وذکر ابن القاسم عن مالك انه الامر القديم يعنى القيام بست وثلاثين، یعنی ابن قاسم (شاگرد مالک) نے امام مالک سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ چھتیس رکعت کا قیام قدیم معمول ہے، ابن رشد مالکی کے اس کلام سے دو فائدے حاصل ہوئے ایک یہ کہ امام مالک نے بھی بیس کو پسند کیا ہے اسکی مزید تائید قسطلانی کی اس نقل سے ہوتی ہے وقد قال المالكية انها كانت ثلثا وعشرين ثم جعلت تسعا وثلثين، یعنی مالکیہ نے کہا کہ تراویح کی رکعتیں (مع وتر) تیئیس تھیں، پھر وہ مع وتر انتالیس کردی گئیں

امام مالک کے نزدیک یہی مختار مذہب ہے" اور جوزی نے امام مالک کا جملہ احب الی جو نقل کیا ہے غالباً اسی جملے کو علامہ عینی نے هو اختيار مالك لنفسه کے ساتھ تعبیر کر دیا ہے، یہ کیسے گمان کیا جا سکتا ہے کہ امام مالک جس عمل خیر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قرار دے کر اپنا محبوب بتائیں اسکی بابت وہ چاہیں گے کہ دوسرے مسلمان عمل کریں پس امام مالک کے نظریہ کی یہ ترجمانی یقیناً غلط ہے" (انوار ص۲۱)

ہماری گزارش یہ ہے کہ اگر هو اختيار مالك لنفسه کا وہی مطلب ہے تو لنفسه (اپنی ذات کے لئے) کا اضافہ بالکل بیکار ہے، اتنا مطلب تو صرف هو اختيار مالك سے حاصل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا بتایئے کہ لنفسہ کا اضافہ کس غرض کے لئے ہے۔ ثانیاً اس کی کیا دلیل ہے کہ عینی نے احب الی کی تعبیر اختيار مالك لنفسه سے کی ہے اور اگر غالباً کہہ دینا کافی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ غالباً عینی نے یہاں مذاہب ائمہ کی کسی کتاب سے یہ فقرہ نقل کیا ہے، ثالثاً آپ کے استاذ الاساتذ حافظ عبداللہ صاحب نے بھی امام مالک کی غلط ترجمانی کرتے ہوئے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے کہ اس کو امام مالک نے اپنے لئے اختیار کیا ہے۔ رابعاً امام مالک کی نسبت جو گمان نہیں کیا جا سکتا تھا افسوس کہ پیش وہی آیا۔ اور انھوں نے اپنے شاگرد ابن القاسم کو یہی بتایا کہ وہ چھتیس کو پسند کرتے ہیں اور ابن ایمن کو بتایا کہ میں اڑتیس کو پسند کرتا ہوں بلکہ ابن القاسم سے تو انھوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ وتر سمیت

دوسرا یہ کہ انھوں نے امام مالک کے صرف دو قول بتائے ایک بیس کا، ایک چھتیس کا اور گیارہ رکعت کے قول کو اپنے مذہب کی روایات کی رو سے اتنا کمزور سمجھا کہ اس کو قابل شمار قرار نہیں دیا اور اڑتیس کے قول کو بھی انھوں نے الگ سے شمار نہیں کیا اسلئے کہ جس نے تراویح کی اڑتیس رکعتیں امام مالک کے قول میں بتائی ہیں اس نے وتر کی ایک رکعت نقل کی ہے اور جس نے چھتیس بتائی ہیں اس نے وتر کی تین رکعتیں بتائی ہیں چنانچہ ابن امین کی روایت میں ان کا لفظ یہ ہے، استحب ان یقوم الناس فی رمضان بثمان وثلاثین رکعۃ ثم یسلم الامام والناس ثم یوتر لھم بواحدۃ' یعنی میں یہ پسند کرتا ہوں کہ لوگ رمضان میں اڑتیس رکعتیں پڑھیں پھر امام اور مقتدی سلام پھیریں، پھر امام ان لوگوں کو ایک رکعت وتر پڑھائے (تحفۃ الاحوذی ص۷۳/۲) حاصل یہ کہ امام مالک کا ایک قول گیارہ رکعت کا ہے (بشرطیکہ وہ ثابت بھی ہو) دوسرا بیس کا اور تیسرا چھتیس یا اڑتیس کا اور چھتیس ہی پر ان کے اہل مذہب کا ہمیشہ سے عمل رہا ہے، اور ان کے متبعین میں فقط ایک شخص گیارہ رکعت کے قائل تھے، اور وہ ابو بکر بن العربی ہیں۔

اسی طرح امام احمد کی نسبت بھی منقول ہے کہ انھوں نے گیارہ اور بیس کے درمیان اختیار دیا ہے کہ یہ کرے یا وہ کرے مگر ان کے اہل مذہب بیس ہی پر عمل کرتے آئے ہیں اور ان کی فقہی کتابوں میں امام احمد کا مذہب بیس ہی رکعت منقول ہے۔ غرض وہ بھی تنہا گیارہ رکعت کے قائل نہیں ہیں۔

انتالیس رکعتوں سے کم کرنا مکروہ و ناپسندیدہ ہے (قیام اللیل ص۹۲) اور یہی وجہ ہے کہ ان کے تبعین کی کتابوں میں گیارہ رکعت والا قول نہیں ملتا۔ پس اگر انھوں نے اپنے لئے جو بات پسند کی تھی اس کو دوسروں کے لئے بھی پسند کر کے فتویٰ دیا تھا اور بتایا تھا تو ان کے مذہب کی کتابوں سے وہ فتویٰ غائب کیوں کر ہو گیا۔

الموی صاحب نے رکعات کی جو سطر نقل کی ہے اس سطر کے بعد امام مالک کے شاگرد و کے

اصل بحث

اس گزارش کے بعد اب اصل مدعا پر آتا ہوں اوپر کے معروضات سے آپ کو معلوم ہوچکا ہے کہ ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین کے علاوہ دوسرے ائمہ اسلام تراویح کی بیس یا بیس سے زائد رکعتوں کے قائل ہیں اور اسی پر ان کا عمل رہا ہے، مگر فرقہ اہل حدیث کا عمل اس کے خلاف ہے اور وہ آٹھ رکعتوں کا قائل ہے، اس کا دعویٰ ہے کہ تراویح کی آٹھ ہی رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بسند صحیح ثابت ہیں اور حضرت عمرؓ نے بھی آٹھ ہی کا حکم دیا تھا اور اس کے خلاف جو قول ہے خواہ بیس یا بیس سے زائد وہ نہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بسند صحیح ثابت ہے، نہ کسی ایک خلیفہ سے بسند صحیح ثابت ہے کہ انھوں نے اس کا حکم دیا، چنانچہ مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری تحفۃ الاحوذی ص۲۳ میں لکھتے ہیں وھو الثابت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالسند الصحیح وبہا امر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ واما الاقوال الباقیۃ فلم یثبت واحد منہا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسند صحیح ولا ثبت الامر بہ من احد من الخلفاء الراشدین بسند صحیح خال من الکلام، اور یہی بات حافظ عبداللہ غازی پوری نے اپنے رسالہ

حوالہ سے ان کا فتویٰ اور مذہب اسی مقصد سے نقل کیا گیا تھا مگر نقل کرنے کے بعد املوی صاحب جو بات بنانا چاہتے تھے نہیں بن سکتی تھی، اس لئے اپنے لوگوں کو دھوکے میں رکھنے کیلئے اس کو انھوں نے نقل نہیں کیا، کیا یہ خیانت نہیں ہے؟

(۷) املوی صاحب بھی لکھتے ہیں کہ اہل حدیث کا اصل زور اسی بات پر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بسند صحیح صرف آٹھ ہی رکعات ثابت ہیں (انوار ص۳۱) اور یہی بات انھوں نے ص۲۹ میں بھی لکھی ہے مگر حیرت ہے کہ ان لوگوں کو ایسی صریح غلط بات کہنے کی جرأت کس طرح ہوتی جب کہ خود املوی صاحب اور ان کے استاذ تصریح کرتے ہیں کہ رسول اللہ

رکعات التراویح میں شرح وبسط سے لکھی ہے اور مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری نے بھی اہل حدیث مؤرخہ ۴ رمضان ۱۳۴۱ھ میں یہی لکھا ہے، اہل حدیث کے ان دعووں کو پرکھنے سے پہلے اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا مناسب سمجھتا ہوں کہ علمائے اسلام کی تحقیق میں تراویح کا کوئی معین عدد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے یا نہیں ؟

قول و فعل نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت ہے یا نہیں ؟

اس مسئلہ میں علمائے اسلام کے دو گروہ ہیں، ایک گروہ جن میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ، علامہ سبکی اور سیوطی وغیرہم شامل ہیں، ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت نہیں،

صلی اللہ علیہ وسلم نماز شب کے شروع میں پہلے دو رکعتیں ہلکی ہلکی پڑھتے تھے اس کے بعد لمبی لمبی اس طرح کل رکعات کی تعداد تیرہ ہوتی تھی، اگر راوی کبھی شروع کی دو رکعتوں کو شمار کرتا تھا تو تیرہ کہتا تھا اور کبھی نہیں شمار کرتا تھا تو گیارہ کہتا تھا (ملاحظہ ہو انوار مصابیح صفحہ ۲۰۶) لہٰذا اس اعتراف سے دس ثابت ہوئیں، صرف آٹھ ہی کو ثابت کہنا غلط ہے، کیونکہ یہ نہ واقعہ ہے نہ راوی کے بیان کے مطابق ہے، اس لئے کہ راوی صرف آٹھ نہیں کہتا بلکہ خود اثری صاحب کی تشریح و توجیہ کی بناء پر لمبی لمبی آٹھ کہتا ہے اور ان کے ساتھ دو ہلکی کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ اسی لئے وہ تیرہ (یعنی بلا وتر کے دس) بھی بیان کرتا ہے۔

ہماری اس توضیح سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ اہل حدیث کا آٹھ ہی پر عمل اور ان کا یہ قول کہ آٹھ ہی بسند صحیح ثابت ہیں دونوں غلط اور خود ان کے الفاظ میں سنت ثابتہ کے خلاف ہیں اور ان کا یہ عمل حدیث کی پیروی نہیں بلکہ اقوال الرجال کی پیروی ہے۔

چنانچہ حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں ومن ظن ان قیام رمضان فیہ عدد معین موقت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یزید ولا ینقص فقد اخطأ (۸)
(مرقاۃ والانتقاد الرجیح صے ۶۳)
(باقی متن دیکھو صفحہ ۶۶ پر)

---

(۱) چونکہ الموی صاحب کی ایک توجیہ کی بنا پر عہد فاروقی میں بھی مذکورہ بالا طریقہ سے تیرہ ہی رکعتیں پڑھی جاتی تھیں، اس لئے اہل حدیث کا موجودہ عمل سنت خلفاء یا حضرت عمرؓ کے حکم کے بھی خلاف ہے۔

ایمانداری سے جواب دیجئے میں اہل حدیثوں سے پوچھتا ہوں کہ خدا کو حاضر وناظر جان کر بتاؤ کہ ہندستان کی کسی مسجد میں پہلے دو ہلکی پھر ایک سلام سے چار لمبی، اس کے بعد پھر چار لمبی، پھر تین رکعتیں تراویح کی بشمول وتر اہل حدیث پڑھتے ہیں۔ اچھا اگر دوسری ہر جگہ کے اہل حدیث حتی کہ الموی صاحب کے اُستاد کی مسجد والے بھی تبع طریقہ سنت نہیں ہیں (جیسا کہ الموی صاحب کے کلام سے مترشح ہوتا ہے اس لئے کہ وہ سنت کے مطابق تراویح پڑھنے کا طریقہ سیکھنے کے لئے صرف الموآنے کی دعوت دیتے ہیں، حالانکہ اس سے قریب مبارک پور ہے) تو کوئی ایماندار اہل حدیث بتائے کہ کیا الموہی اسی طرح تراویح پڑھی جاتی ہے اگر نہیں تو شرم کی بات ہے کہ دوسروں کو سنت ثابتہ کی مخالفت کا طعنہ کس طرح دیا جاتا ہے، بالخصوص جب کہ دوسرے بیچارے اس سنت ثابتہ کو مع شئے زائد ادا کرتے ہیں اور یہ شیدائیان سنت اور عاشقان بیدل اور گلزار محمدی کے بلبلان نالاں اور اتباع سنت نبوی کے جذبے سے سرشار لوگ سنت ثابتہ میں سے بھی دو چار کم کر دیتے ہیں، زہے عشق و شیدائیت اور زہے جذبۂ اتباع سنت۔

(۸) الموی صاحب نے اس بحث کی ابتداء سے یہاں تک کی عبارت رکعات تراویح سے نقل کر کے پہلے یہ فرمایا ہے کہ "جی نہیں اس مسئلہ میں علماء اسلام کے مابین کوئی گروہ بندی نہیں ہے"۔ (لہ) ...

لہ معلوم ہوتا ہے کہ الموی صاحب کو گروہ بندی کے معنی معلوم نہیں ہیں اور اگر معلوم ہیں تو علمائے اسلام کے اختلاف آراء و مذاہب کو گروہ بندی کہنا ان کی تیز زبانی و حسن ادب و حسن اعتقاد کی دلیل ہے؟

اور اس مسئلہ میں علماء کے اختلاف کا افسانہ سراسر غلط ہے" (انوار مصابیح صہ ۳۵) میں کہتا ہوں کہ صاحب رکعات نے تو غنیمت ہے کہ اس مسئلہ میں دو ہی گروہوں کا ذکر کیا ہے ورنہ حقیقت میں تو ایک تیسرا گروہ بھی ہے جو یہ کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سرے سے تراویح ہی کا ثبوت نہیں ہے، چہ جائیکہ رکعات تراویح، اس گروہ کے علمبردار امام شافعیؒ ہیں، چنانچہ وہی علامہ سیوطی جن کو مطلب کے وقت آپ امام کہتے ہیں (دیکھو انوار مصابیح صہ ۱۴۲ و صہ ۳۲ وغیرہ) اور آپ کے استاد حافظ کہتے ہیں (دیکھو تحفۃ الاحوذی صہ ۳۱۲ ج ۲ وغیرہ) انھوں نے مصابیح صہ ۱۴ میں لکھا ہے وذلك صریح[1] فی انہا لم تكن فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم وقد نص علی ذلك الامام الشافعی وصرح بها جماعات من الائمة منهم الشیخ ابن عبد السلام، پس اس گروہ کے نزدیک جب عہد نبوی میں تراویح کا وجود ہی نہیں تھا تو اسکی رکعات کا کوئی معین عدد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کیوں کر ثابت ہوگا، اس صورت میں تو اس کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اب رہا ان دونوں گروہوں کے وجود کا انکار جن کا ذکر رکعات تراویح میں ہے تو یہ آپ کا صریح مکابرہ ہے اس لئے کہ آپ نے اس گروہ کے وجود کا تو انکار نہیں کیا جو بیس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت مانتا ہے لہذا ایک گروہ تو یہی ہوا۔ اب رہا دوسرا گروہ تو اس کے متعلق بھی آپ کو تسلیم ہے کہ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد معین کے ثبوت کی نفی ضرور کی ہے مگر اس نفی کا مطلب کچھ اور ہے، چنانچہ صہ ۳۴ میں آپ لکھتے ہیں کہ "جن علماء نے عدد خاص کے ثبوت کا انکار کیا ہے ان کی مراد پہلی صورت ہے"۔ بہرحال اتنا تو آپ کو تسلیم ہے کہ ایک گروہ نے عدد معین کے ثبوت کا انکار ضرور کیا ہے، اب رہا کہ اس انکار سے ان کی کیا مراد ہے تو جو مراد آپ نے بیان کی ہے وہ خود آپ کی طبعزاد ہے جو کتر بیونت کر کے اور کھینچ تان کر آپ نے پیدا کی ہے جس سے خود ان علماء کا کلام ابا کرتا ہے چنانچہ خود سیوطی اور شوکانی کے کلام میں جو کچھ کھینچ تان آپ نے کی ہے اسکی حقیقت تمہید میں منکشف ہو چکی ہے اب

---

[1] مصابیح کے مطبوعہ نسخہ میں اس جگہ صابح چھپا ہے جو بالکل بے معنی ہے، صریح صحیح ہے جیسا کہ تحفۃ الاخیار میں ہے ۱۲

رہی ابن تیمیہ کے کلام کی مراد جو آپ نے بتائی ہے تو اس کی قلعی یہاں کھولی جاتی ہے۔
سب سے پہلے ناظرین کی توجہ اس طرف منعطف کرنا ضروری ہے کہ الموی صاحب نے رکعات تراویح سے اس بحث کی ابتدائی سطریں جب نقل کیں تو انھوں نے ابن تیمیہ کی عربی عبارت کو تو لے لیا مگر ترجمہ چھوڑ دیا اور خود بھی اس عبارت کا ترجمہ کر کے اسکی مراد بتانے کی زحمت گوارا نہیں کی بلکہ اس کے بجائے ابن تیمیہ کے کلام کا ایک اور ٹکڑا جو عبارت منقولہ رکعات سے سات سطر پہلے کا ہے نیز ان کی ایک دوسری عبارت ان کے فتاوی سے نقل کر کے بے ترجمہ کئے رکعات والی عبارت کا مطلب بیان کیا ہے اس لئے کہ اگر وہ ایسا نہ کرتے تو ابن تیمیہ کی عبارت کا جو غلط مطلب وہ بیان کرنا چاہتے ہیں اس کا امکان نہیں تھا، اس لئے پہلے ابن تیمیہ کی پوری عبارت جو الانتقاد الرجیح میں منقول ہے ناظرین ملاحظہ فرمائیں اس کے بعد خود ہی فیصلہ کریں کہ کیا ان کی وہی مراد ہے جو الموی صاحب بیان کرتے ہیں؟ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

ان نفس قیام رمضان لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ عددا معینا بل ھو کان صلی اللہ علیہ وسلم لا یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلث عشرۃ رکعۃ کان یطیل الرکعات فلما جمعھم عمر رضی اللہ عنہ علی ابی بن کعب کان یصلی بھم عشرین رکعۃ ثم یوتر بثلاث وکان یخفف القراءۃ بقدر ما زاد من الرکعات لان ذلک اخف علی المامومین من تطویل الرکعۃ الواحدۃ ثم کان طائفۃ من السلف	بیشک قیام رمضان میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عدد معین کی تحدید نہیں فرمائی بلکہ آپ رمضان و غیر رمضان میں تیرہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور رکعتوں کو دراز کرتے تھے، پس جب حضرت عمرؓ نے صحابہؓ کو ابی بن کعب پر جمع کیا تو وہ ان کے ساتھ بیس رکعتیں پڑھتے تھے، پھر تین رکعت وتر پڑھتے تھے اور جتنی رکعتیں بڑھائی تھیں اسی تناسب سے قراءۃ میں تخفیف کرتے تھے اس لئے کہ ایک رکعت کو لمبی کرنے سے مقتدیوں پر یہی آسان ہے، پھر سلف کا ایک گروہ چالیس رکعت تراویح اور تین وتر پڑھتا تھا

يقومون باربعين ركعة ويوترون
بثلاث وآخرون بست وثلاثين
واوتروا بثلاث وهذا سائغ
فكيف ما قام في رمضان من
هذه الوجوه فقد احسن و
الافضل مختلف باختلاف احوال
المصلين فان كان فيهم احتمال
لطول القيام فالقيام بعشر ركعات
وثلاث بعدها كما كان النبي
صلى الله عليه وسلم يصلي لنفسه
في رمضان وغيره هو الافضل
وان كانوا لا يحتملون فالقيام
بعشرين هو الافضل وهو الذي
يعمل به اكثر المسلمين فانه
وسط بين العشر والاربعين و
ان قام باربعين وغيرها جاز
ذلك ولا يكره شئ من ذلك
وقد نص على ذلك غير واحد
من الائمة كأحمد وغيره و
من ظن ان قيام رمضان فيه
عدد موقت عن النبي صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم لا يزاد
عليه ولا ينقص فقد اخطأ۔ (الاتقاد ص ٩٣)

اور دوسرے لوگ چھتیس اور تین وتر
پڑھتے تھے اور یہ درست ہے پس ان
طریقوں میں سے جس طریقہ پر بھی کوئی
رمضان میں کرے اس نے اچھا کیا اور
افضل نمازیوں کے حالات کے اختلاف
سے مختلف ہیں۔ پس اگر ان میں طول قیام
کی برداشت ہو تو دس رکعتوں اور ان کے
بعد تین رکعتوں کے ساتھ قیام جیسا کہ
نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے لئے رمضان
اور غیر رمضان میں پڑھتے تھے وہی
افضل ہے اور اگر طول قیام کی برداشت
نہ رکھتے ہوں تو بیس کے ساتھ قیام
ہی افضل ہے اور اسی پر اکثر مسلمانوں کا
عمل ہے اس لئے کہ وہ دس اور چالیس
کے درمیان ہے اور اگر چالیس وغیرہ کے
ساتھ قیام کرے تو یہ بھی جائز ہے اور
ان میں سے کوئی مکروہ نہیں اور امام
احمد وغیرہ کئی اماموں نے اس کی
تصریح کی ہے اور جو شخص یہ گمان کرتا
ہے کہ قیام رمضان میں نبی صلی اللہ
علیہ وسلم سے کوئی تحدید کیا ہوا عدد ثابت
ہے کہ جس پر نہ زیادتی کی جائیگی نہ اس سے
کمی کی جائیگی تو وہ خطا پر ہے۔

ابن تیمیہ کے اس کلام کو پورا نقل کرنے سے ہمارے کئی مقصد ہیں، ایک یہ کہ جب اس کلام کے صرف آخری حصہ (جو ابن تیمیہ کی بحث کا خلاصہ ہے) کے نقل کرنے پر املوی صاحب نے نہایت دریدہ دہنی کے ساتھ کتر بیونت، افسوس ناک اختصار، تلبیس حق اور متکلم کے منشار کو خبط کر دینے کا الزام صاحب رکعات پر لگایا تھا تو ان پر لازم تھا کہ خود کتر بیونت اور تلبیس حق سے پرہیز کرتے اور ابن تیمیہ کا پورا کلام نقل کرتے مگر افسوس ہے کہ ان کی دیانتداری نے اسکی اجازت نہیں دی بلکہ جس جرم کا جھوٹا الزام انھوں نے صاحب رکعات پر لگایا تھا اسکے خود واقعی مرتکب ہوئے، اہل انصاف ملاحظہ فرمائیں کہ ابن تیمیہ کے کلام کا صرف ابتدائی فقرہ جو کان یطیل الرکعات پر پورا ہوتا ہے اس کو بھی کان یطیل الرکعات چھوڑ کر املوی صاحب نے ناتمام نقل کیا ہے اور اتنے ہی حصہ کو لیکر ابن تیمیہ کی مراد بیان کرنا شروع کر دی ہے کیا یہ تلبیس حق اور متکلم کے منشار کو خبط کرنا نہیں ہے، ابن تیمیہ کا کلام آپ کے سامنے ہے آپ خود دیکھیں کہ وہ توقیت عدد معین کی نفی کے بعد صرف اتنا ہی نہیں کہتے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ پڑھتے تھے بلکہ ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں کہ تیرہ پڑھنے کے ساتھ رکعتوں کو دراز کرتے تھے، اور اس کلام کا یہ جز نہایت اہم اور بہت ضروری ہے اس لئے کہ اس کے بعد انھوں نے عہد فاروقی کی تکثیر رکعات کو اسی درازی قیام کا عوض بتا کر جس کو تحمل ہو اس کے حق میں لمبے قیام کے ساتھ تیرہ رکعتوں کو اور جس کو تحمل نہ ہو اس کے حق میں بیس رکعتوں کو صرف سُنت نہیں بلکہ افضل قرار دیا ہے، مگر املوی صاحب نے نقل عبارت کے وقت بھی اور مراد بتانے کے وقت بھی اس کو چھوڑ کر ابن تیمیہ کے منشار کو اس طرح خبط کر دیا کہ ابن تیمیہ کے نزدیک بھی ہر حال میں تیرہ پڑھنے کو سنت اور بہتر (افضل) بتا دیا، چنانچہ املوی صاحب لکھتے ہیں کہ "اہل حدیث بھی یہی کہتے ہیں (اس لفظ پر غور کیجئے اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جو ابن تیمیہ کہتے ہیں وہی اہل حدیث بھی کہتے ہیں) کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو تعداد بسند صحیح ثابت ہے وہ سنت اور بہتر ہے باقی نفل نماز کی حیثیت سے اسکی کوئی تحدید و تعیین نہیں ہے جس سے جتنی ہو سکے پڑھے" ۳۶، حالانکہ ابن تیمیہ کا پورا کلام آپ کے سامنے ہے وہ ہرگز وہ نہیں کہتے جو اہل حدیث کہتے ہیں بلکہ اہل حدیث آٹھ بلا وتر اور گیارہ مع وتر کو بلا قید تطویل بہتر کہتے ہیں اور ابن تیمیہ نہ آٹھ بلا وتر کو

بہتر کہتے ہیں نہ گیارہ[1] کو بلکہ صراحۃً تیرہ کو افضل کہتے ہیں اور اس کو بھی اس شرط و قید کے ساتھ افضل کہتے ہیں کہ لمبے قیام کا تحمل ہو، پھر اہل حدیث گیارہ سے زائد کو محض نفلی نماز کی حیثیت دیتے ہیں مگر ابن تیمیہ لمبے قیام کا تحمل نہ ہونے کی صورت میں تیرہ سے الگ کوئی حیثیت نہیں دیتے، اہل حدیث گیارہ سے زائد رکعات کی کوئی تحدید و تعیین نہیں کرتے اور ابن تیمیہ تیرہ کے لمبے قیام کا تحمل نہ ہونے کی صورت میں بیس کی تحدید و تعیین کرتے ہیں، پھر اہل حدیث گیارہ سے زائد کی نسبت صرف اتنا کہتے ہیں کہ جس سے جتنی ہوسکے پڑھے اور ابن تیمیہ طول قیام کے تحمل نہ ہونے کی صورت میں بیس پڑھنے کو بہتر اور افضل کہتے ہیں بلکہ اس صورت میں افضلیت کو اسی میں منحصر مانتے ہیں ان کی تصریح ہے فالقیام بعشرین ھو الافضل،

اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ الموی صاحب نے ابن تیمیہ کے پہلے فقرہ کے ایک ضروری جزو وکان یطیل الرکعات کو نقل نہ کرکے ان کے منشاء کو خبط کر دیا ہے اور اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ انھوں نے جو اہل حدیث کے خیالات کو ابن تیمیہ کی تحقیق کے مطابق ظاہر کیا ہے سراسر غلط ہے۔

دوسرا مقصد اس طویل کلام کو نقل کرنے سے یہ ہے کہ اس عبارت کے اول و آخر دونوں میں ابن تیمیہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قیام رمضان (تراویح) کے عدد موقت کے ثبوت کا انکار کیا ہے، الموی صاحب نے پہلے فقرہ کو (ناتمام سہی) پیش نظر رکھ کر اس انکار کا مطلب یہ قرار دیا ہے کہ "ایک طرف تو شیخ الاسلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد معین کے توقیت کی نفی کر رہے ہیں اور دوسری طرف خود یہ بھی تسلیم کر رہے ہیں کہ آپ گیارہ یا تیرہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے ...... اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ "نفی" اور "اثبات" ان ہی دو صورتوں کے اعتبار سے ہیں جو اوپر ہم نے بیان کی ہیں یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا جہاں تک تعلق ہے وہاں تو گیارہ یا تیرہ رکعات کا ذکر ہے اور یہی تعداد ثابت ہے

---

[1] جس عبارت کی یہاں بحث ہے اس میں ابن تیمیہ نے گیارہ کا کوئی ذکر شروع سے اخیر تک نہیں کیا ہے لہذا اس عبارت کی مراد بتانے کے وقت گیارہ کا ذکر کرنا بد دیانتی ہے، دوسری کسی عبارت میں گیارہ بلکہ کا ذکر ہے تو جب اسکی بحث آئے گی اس وقت اس کا نام لیجئے گا

مگر اس کے باوجود اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس عدد خاص میں تراویح کی رکعتوں کی تحدید وتعیین کردی گئی ہے کہ لا یزاد علیہ ولا ینقص جس کا یہ گمان ہو وہ غلطی پر ہے" (ص۳۶)

الموی صاحب کے اس ارشاد پر ہماری گزارش یہ ہے کہ شرمائیے نہیں ذرا کھل کر فرمایئے کہ شیخ الاسلام نے بقول آپ کے تیرہ کا عدد ثابت مان کر اسی عدد خاص میں تراویح کی رکعتوں کی تحدید وتعیین کی جو نفی کی ہے تو اس کا کیا مطلب ہے ؟ کس نے تحدید وتعیین نہیں کی ہے ؟ اگر کہئے کہ امت کے کسی امام یا عالم نے۔ تو گزارش ہے کہ ابن تیمیہ نے تو کسی امام یا عالم کی عدم تحدید وتوقیت کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے وہ تو صراحۃً لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں۔ لہذا آپ ان کے کلام کی مراد بتاتے ہوئے صاف صاف اس طرح کیوں نہیں کہتے کہ اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں مگر اس کے باوجود اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی عدد خاص میں تراویح کی رکعتوں کی تحدید وتعیین کردی ہے کہ اس سے کم یا زیادہ نہیں پڑھی جاسکتی، جس کا یہ گمان ہے وہ غلطی پر ہے آخر جب آپ ابن تیمیہ کے کلام کی مراد بتارہے ہیں اور وہ بے جھجھک لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم کہتے ہیں تو آپ عدم تحدید وتوقیت کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرنے سے کیوں شرماتے ہیں، کیا یہ کتمان حق اور تلبیس نہیں ہے ؟ بہرحال جب الموی صاحب ہی کے بیان سے ابن تیمیہ کی مراد یہ ثابت ہوئی کہ جتنی رکعتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہیں انہی میں تراویح کی رکعتوں کی تحدید آپ نے نہیں کی ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ اس سے زائد رکعتیں جو پڑھی جائیں گی وہ بھی حسب منشاء نبوی تراویح ہوں گی کیونکہ اگر وہ تراویح نہ ہوں بلکہ تیرہ ہی تراویح ہوں تو لازم آئے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرہ رکعتوں میں تراویح کی تحدید فرمادی ہے جس کا ابن تیمیہ نے صریح انکار کیا ہے۔

اور جب زائد رکعات بھی منشاء نبوی کے مطابق ہونے کی وجہ سے تراویح ہوں گی تو سنت بھی ہوں گی جس طرح کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ حسب تصریح ابن تیمیہ صرف دو یا تین راتوں میں نماز تراویح پڑھی ہے مگر پورے مہینہ پڑھنا چونکہ منشاء نبوی کے مطابق ہے اس لئے پورے مہینہ پڑھنا سنت ہے، پھر الموی صاحب نے صرف آٹھ رکعات (بلا وتر)

ہی کو سنت کیوں کہا اور باقی کو صرف نفل کی حیثیت کیوں دی اور خلاف سنت کیوں کہا؟

الموی صاحب کی ایک اور غلط فہمی یا مغالطہ کا ازالہ | الموی صاحب نے کئی جگہ لکھا ہے کہ تراویح کی رکعتوں میں فرض نمازوں کی طرح تحدید و تعیین نہیں ہے جس میں نہ کمی جائز ہو نہ زیادتی (دیکھو ص۳۴ مثلاً) اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اہل حدیث اگرچہ تراویح کی گیارہ رکعتیں مانتے ہیں لیکن اگر کوئی بیس پڑھے تو وہ بھی تراویح ہی ہے، اس لئے کہ تراویح کی رکعات میں فرض نمازوں کی طرح تحدید نہیں ہے مگر دوسری جگہ اس کے بالکل خلاف یہ لکھا ہے کہ کسی اہلحدیث نے کہا ہو کہ آٹھ رکعات تراویح سے زیادہ نفلاً بھی جائز نہیں ہے (ص۵۴) یعنی تراویح تو آٹھ ہی رکعات پڑھی جائے گی اس سے زائد جو پڑھی جائیگی وہ نفل مطلق کی نیت سے پڑھی جائے گی

اب میں الموی صاحب سے پوچھتا ہوں کہ آپ نے تراویح کی رکعتوں میں تحدید کی نفی کر کے اس میں زیادتی کو جائز بتایا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ زیادتی بھی تراویح ہوگی، پھر آپ نے زائد رکعتوں کو نفل کی حیثیت کیوں دی اور صرف تنفلاً جائز ہونے کا ذکر کیوں کیا؟ اگر کہئے کہ زیادتی کا لفظ مجازاً استعمال ہوا ہے اس سے میری مراد تراویح کی رکعتوں کے بعد نفلی رکعتوں کا پڑھنا ہے تو عرض ہے کہ پھر تو آپ نے تراویح کی رکعتوں میں تحدید کا اثبات کر دیا اور تحدید بھی ویسی ہی جیسی فرض نمازوں میں ہے۔ فرض نمازوں کی رکعات کی تحدید کا یہی تو مطلب ہے کہ چار فرض ہے تو چھ فرض پڑھنا ناجائز ہے، باقی اگر کوئی چار فرض پڑھے اور اس کے بعد دو نفل تو اس زیادتی کو کون ناجائز کہتا ہے، لہذا آپ کا یہ کہنا کہ تراویح کی رکعات میں شرعاً فرض نمازوں کی طرح تحدید نہیں ہے محض دھوکا یا آپ کی نافہمی ہو، فرض نمازوں کی طرح تحدید کی نفی تو اسی وقت صحیح ہوسکتی ہے، جب کہ مثلاً تراویح کی آٹھ رکعتوں پر مثلاً بارہ رکعتوں کا اضافہ کیا جائے تو سب کو تراویح کہا جائے اور سب کو تراویح کی نیت سے پڑھنے کی اجازت دی جائے اور اگر یہ کہا جائے کہ گیارہ تو تراویح پڑھ لو اور بارہ نفل کی نیت سے پڑھ لو واسطے کہ تراویح کی رکعتوں میں کوئی تحدید نہیں ہے اور زیادتی جائز ہے، تو سوال ہے کہ ایسی تحدید فرض ہی میں کہاں ہے کہ اس پر نفلوں کی زیادتی بھی جائز نہیں ہے، کیا چار فرض پڑھنے کے بعد کوئی چار نفل پڑھ لے تو ناجائز ہے؟ اگر نہیں تو پھر تراویح اور فرض میں کیا فرق رہا۔ اگر

یعنی جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح کے باب میں کوئی معین عدد ثابت ہے جو کم و بیش نہیں ہو سکتا وہ غلطی پر ہے اور سبکی شرح منہاج میں لکھتے ہیں" اعلم انہ لم ینقل کم صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کہنے کہ زیادتی کے باب میں تو فرق نہیں ہے مگر کمی کے باب میں فرق ہے کہ فرض کی رکعات میں کمی جائز نہیں اور تراویح کی رکعات میں کمی جائز ہے تو عرض ہے کہ یہ فرق تو اس لئے پیدا ہوا کہ ایک فرض ہے دوسرا فرض نہیں ہے، فرض میں کمی کرنا یا اسکو بالکل چھوڑ دینا حرام ہے اور غیر فرض میں کمی کرنا یا اس کو بالکل چھوڑ دینا حرام نہیں ہے، فرض کیجئے کہ تراویح کی رکعات کی تحدید ہوتی تب بھی کوئی اس سے کم پڑھتا بلکہ بالکل نہ پڑھتا تو آپ کے نزدیک نہ وہ گنہگار ہوتا نہ بدعتی (جیسا کہ آپ کی اس تکرے جو آپ نے مولانا مونگیری پر مشتمل کی ہے ثابت ہوتا ہے) مگر اس کے برخلاف اگر فرض میں کوئی کمی کرے یا بالکل چھوڑ دے تو وہ بالاتفاق گنہگار اور فاسق ہے۔ کہئے الموی صاحب اب تو آپ کی آنکھیں کھل گئی ہونگی اور آپ کف افسوس ملتے ہوں گے کہ کاش میں بھی شیخ الکل صاحب کی طرح کسی حنفی سے پڑھے ہوتا۔

(۹) الموی صاحب نے سبکی کی بھی صرف عربی عبارت نقل کی ہے اور ترجمہ نہیں کیا ہے تاکہ ان کے عوام سمجھ نہ پائیں کہ سبکی کی تحقیق کیا ہے۔ بہر حال سبکی کی عبارت نقل کرنے کے بعد الموی صاحب نے لکھا ہے کہ" سلسلۂ عبارت کے بعض ضروری حصے حذف کر دئے گئے ہیں" (انوار) حالانکہ مصابیح میں سبکی کی عبارت کا پہلا ٹکڑا جو سیوطی نے نقل کیا ہے وہ پورا کا پورا رکعات تراویح میں منقول ہے، اس کے بعد مصابیح میں ایک دوسرا ٹکڑا الگ سے قال (السبکی) کہہ کر سیوطی نے نقل کیا ہے جو پہلے ٹکڑے سے بالکل علیحدہ ہے اسی لئے مستقل طور پر اس کے لئے قال کا عنوان سیوطی نے اختیار کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ پہلی عبارت کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ لہٰذا الموی صاحب کا یہ کہنا کہ سلسلۂ عبارت کے بعض ضروری حصے حذف کر دئے گئے ہیں سراسر غلط ہے۔

اس کے بعد الموی صاحب کہتے ہیں کہ "اسی سلسلۂ عبارت میں سبکی نے امام مالک کا یہ قول الذی جمع علیہ الناس عمر بن الخطاب احب الی وھی احدی عشرۃ رکعۃ وھی صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقل کیا ہے"۔ یہ الموی صاحب کا دوسرا جھوٹ ہے، امام مالک کا یہ قول سبکی نے نہیں نقل کیا ہے بلکہ سبکی یہ کہتے ہیں کہ یہ قول جوزی نے نقل کیا ہے اور قال الجوزی کہہ کر اسکے صحیح وغلط ہونے کی ساری ذمہ داری انھوں نے جوزی کے سر ڈال دی ہے اور امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کے صحیح ہونے کی ذمہ داری لینے سے انھوں نے گریز کیا ہے۔

تیسرا جھوٹ الموی صاحب کا یہ ہے کہ جوزی کے قول کی حکایت بھی سبکی نے عبارت منقولہ رکعات کے سلسلہ میں نہیں کی ہے بلکہ ایک دوسری عبارت (جس کو سیوطی نے الگ سے قال کہہ کر نقل کیا ہے اور جس میں ائمہ کے اقوال کو دربارہ رکعات تراویح نقل کرنا مقصود ہے) کے سلسلے میں سبکی نے جوزی کے قول کی حکایت کی ہے اس کے بعد الموی صاحب کہتے ہیں کہ "سبکی نے امام مالک کے اس قول کے نقل کرنے کے بعد نہ تو اس کی صحت سے انکار کیا ہے نہ یہ کہا ہے کہ یہ تراویح کے علاوہ کسی دوسری نماز سے متعلق ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گیارہ رکعت کی بابت ان کو امام مالک کا یہ قول تسلیم ہے کہ ھی صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" میں کہتا ہوں کہ ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ سبکی نے امام مالک کا قول نقل ہی نہیں کیا ہے اس کو تو جوزی نے نقل کیا ہے۔ پس امام مالک کے مذکورہ بالا قول کی صحت تسلیم کرنا تو درکنار سبکی تو امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کی صحت کی ذمہ داری لینے کو بھی تیار نہیں ہیں، اسی لئے وہ قال الجوزی کہہ کر بری الذمہ ہو جاتے ہیں، اچھا اب تھوڑی دیر کیلئے اس غلط بات کو بھی مان لیجئے کہ خود سبکی نے اس قول کو نقل کیا ہے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ انھوں نے اس قول کو صحیح نہیں تسلیم کیا ہے اس لئے کہ انھوں نے امام مالک کے اس قول کا علم رکھتے ہوئے، یہ کہا ہے کہ ہمارا مذہب بیس رکعات کا ہے، پس امام سبکی جیسے

یعنی یہ منقول نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان راتوں میں کتنی رکعتیں

محقق آدمی سے یہ کیوں کر ممکن ہے کہ وہ امام مالکؒ کے اس قول کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے کہ گیارہ رکعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز تھی، اپنا مذہب بیس بتائے، یہ تو جب ہی ممکن ہے کہ یا تو وہ اس قول کو صحیح تسلیم کرتے ہوں یا وہ اس کو تراویح کے علاوہ دوسری نماز سے متعلق مانتے ہوں۔

اس کے بعد مئوی صاحب لکھتے ہیں کہ "جب اس تعداد کا فعل نبوی ہونا تسلیم ہو گیا تو ماننا پڑے گا کہ علامہ سبکی ...... کا مقصد یہ ہے کہ صحیحین یا سنن کی جن روایتوں میں تین راتوں کی تفصیلات مذکور ہیں، ان روایتوں میں کوئی عدد منقول نہیں ہے"۔ ہم کہتے ہیں کہ بیان سابق سے اچھی طرح واضح ہو چکا کہ علامہ سبکی کا تعداد مذکور کو فعل نبوی تسلیم کرنا ہرگز ثابت نہیں ہوا، بلکہ یہ ثابت ہوا کہ یا تو وہ امام مالکؒ کے قول کو صحیح نہیں مانتے یا اس کو دوسری کسی نماز سے متعلق مانتے ہیں اور اگر بالفرض اس تعداد کو فعل نبوی کو تسلیم کر لینا ثابت ہوتا، تب بھی سبکی کے کلام کی جو تاویل آپ نے کی ہے وہ قطعاً صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس تاویل کا حاصل یہ ہے کہ انھوں نے اپنے کلام میں لم ینقل کے بعد فی الصحیحین او فی السنن کا لفظ حذف کر دیا ہے، ایسی صورت میں لازم تھا کہ ان کے کلام میں اس محذوف کی تعیین کے لئے کوئی قرینہ ہوتا، حالانکہ ان کے کلام میں کوئی قرینہ موجود نہیں ہے، دوسرے اگر سبکی کا وہی مقصد تھا جو آپ بیان کرتے ہیں تو آپ کو یہ بھی بتانا پڑے گا کہ پھر صاف صاف سے فی الصحیحین او فی السنن کہہ دینے سے کیا مانع تھا، اگر کہئے کہ صرف اختصار مد نظر تھا تو اس سے مختصر تو یہ تھا کہ اعلم انہ لم ینقل کم صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک اللیالی یعنی ھل ھو عشرون او اقل کا لفظ تو اور زیادہ قابل حذف تھا اس لئے کہ وہ بے ذکر ہوئے کم صلی سے خود ہی سمجھ میں آجاتا ہے۔ علاوہ بریں آپ کو یہ بھی بتانا پڑے گا کہ سبکی کے اس کلام کا فائدہ کیا ہے، اگر صحیحین و سنن میں ان راتوں کی تعداد رکعات منقول نہیں اور دوسری کتابوں میں ان کے علم میں منقول ہے تو صرف پہلے جز کا ذکر کر کے خاموش ہو جانا کلام مفید ہے

پڑھیں، بیس یا کم، سیوطی مصابیح میں لکھتے ہیں(۱۰) ان العلماء اختلفوا فی عددھا ولو ثبت ذلک من فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یختلف فیہ (ص ۴۲) یعنی علماء کا تراویح کے عدد میں اختلاف ہے، اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے کوئی عدد ثابت ہوتا تو اختلاف نہیں ہو سکتا تھا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ لیس فی ذلک ضیق ولا حد ینتھی الیہ(۱۱)، یعنی اس میں کوئی

یا مختصر۔

اور ان سب باتوں کے بعد سنئے کہ اگر سبکی گیارہ رکعت کا فعل نبوی ہونا تسلیم بھی کرتے ہوں تب بھی کوئی مجبوری نہیں ہے کہ ان کے قول لم ینقل کا مطلب یہ قرار دیا جائے کہ صحیحین و سنن میں منقول نہیں ہے اس لئے کہ اس قول میں صرف تین راتوں کی عدد رکعات کی نسبت کہتے ہیں کہ وہ کہیں منقول نہیں ہے اور امام مالک کے قول میں جو گیارہ رکعت کا فعل نبوی ہونا مذکور ہے تو اس میں یہ نہیں ہے کہ ان تین راتوں میں آنحضرتؐ کی نماز گیارہ رکعت تھی اور جب گیارہ امام مالک کے قول میں ان تین راتوں کا کوئی ذکر نہیں ہے تو اس کو صحیح تسلیم کرنے سے نہ سبکی کو کوئی مجبوری پیش آتی کہ وہ لم ینقل کم صلی کو فی الصحیحین او فی السنن کے ساتھ مقید کریں نہ ہم کو کوئی مجبوری پیش آتی کہ ہم ان کے کلام کی یہ تاویل کریں بہر حال اس تاویل رکیک کا امام مالک کے قول کو تسلیم کرنے سے کوئی تعلق اور لگاؤ نہیں ہے یہ الموی صاحب کی نری نافہمی اور کٹ حجتی ہے، اگر الموی صاحب علمی اصطلاحات سمجھتے ہوں تو سنیں کہ ان کے قضیہ شرطیہ "جب اس تعداد کا فعل نبوی ہونا تسلیم ہو گیا تو ماننا پڑے گا الخ" کے مقدم و تالی میں کوئی لزوم نہیں ہے لہٰذا وہ ملازمہ ثابت کریں۔

(۱۰) الموی صاحب نے اس پر جو کلام کیا ہے اس کا جواب تمہید میں گزر چکا۔

(۱۱) الموی صاحب کہتے ہیں کہ "امام شافعیؒ نے اس کے بعد فرمایا ہے لانہ نافلۃ دگر، اپنا مطلب نکالنے کے لئے آپ اس کو حذف کر گئے، حالانکہ اس کلام کی اصل یہی جان ہے یعنی امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تراویح کے عدد کی کوئی حد نہیں ہے کہ اس پر رک جایا جائے

تنگی نہیں ہے، نہ رکعات کی کوئی خاص حد ہے کہ اس پر آ کر رُک جانا چاہیئے، امام شافعی کے اس قول کو نووی نے بیہقی کی معرفۃ السنن سے نقل کیا ہے اور قیام اللیل میں بھی مذکور ہے، علامہ شوکانی نیل الاوطار میں فرماتے ہیں والحاصل الذی دلت علیہ احادیث الباب وما یشابھہا ھو مشروعیۃ القیام فی رمضان والصلوٰۃ فیہ جماعۃ وفرادیٰ فقصر الصلوٰۃ المسماۃ بالتراویح علی عدد معین وتخصیصہا بقراءۃ مخصوصۃ لم ترد بہ سنۃ۔[۱۳] یعنی اس باب کی حدیثوں اور ان کے مشابہ حدیثوں کا حاصل اتنا ہے کہ رمضان میں قیام اور اکیلے یا جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا مشروع ہے، پس تراویح کو کسی خاص عدد میں منحصر کر دینا اور اسمیں خاص مقدار قرأت مقرر کرنا ایسی بات ہے جو سنت میں وارد نہیں ہوئی، علماء کی ایک جماعت کی تو یہ تحقیق ہے لہذا اس جماعت کی تحقیق میں وہ تمام روایات جو

اس لیئے کہ وہ نفل نماز ہے اس لئے نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے کوئی خاص عدد ثابت نہیں (ص۲۲) الموی صاحب کا یہ ارشاد صاف بتا رہا ہے کہ ان کو نہ توارد علل اور جواز تعدد اسباب کا مسئلہ معلوم ہے نہ یہ معلوم ہے کہ کسی چیز کی ایک علت یا سبب کے ذکر کرنے سے دوسرے کی نفی لازم نہیں آتی، نہ یہ خبر ہے کہ امام شافعی کی تحقیق تراویح کے باب میں کیا ہے، اگر ان کو یہ باتیں معلوم ہیں تو بتائیں کہ امام شافعیؒ کے لانہ نافلۃ کہنے اور ایک علت کو ذکر کرنے سے دوسری علت (یعنی آنحضرتؐ کے فعل سے کسی عدد خاص کے ثابت نہ ہونے) کی نفی کس طرح لازم آتی ہے نیز یہ بھی بتائیں کہ امام شافعیؒ کا اس علت کی نفی کرنا (جو اس بات کو مستلزم ہے کہ ان کے نزدیک عدد خاص ثابت ہے) ممکن ہی کب ہے جب کہ ان کی تحقیق یہ ہے کہ عدد خاص تو درکنار آنحضرتؐ کے عہد میں تو سرے سے تراویح ہی کا وجود نہیں تھا جیسا کہ مصابیح سیوطی کے حوالہ سے پہلے بتایا جا چکا ہے۔

(۱۳) اس عبارت کے باب میں الموی صاحب کی خیانتوں کا پردہ تمہید میں فاش کیا جا چکا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح کا معین عدد بتانے کے لئے پیش کی جاتی ہیں خواہ آٹھ ہوں یا بیس وہ سب روایتیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا غیر متعلق ہیں یعنی ان میں تراویح کا نہیں بلکہ کسی دوسری نماز کا عدد بتایا گیا ہے[۱۳]۔ علماء کا دوسرا گروہ وہ ہے جو مانتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد معین ثابت ہے، جیسے فقہائے احناف میں قاضی خاں وطحطاوی وغیرہ اور شوافع میں رافعی وغیرہ کہ یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بیس کا عدد ثابت مانتے ہیں...... اس گزارش کے بعد اب ہم اہل حدیث کے پہلے دعوے کو لیتے ہیں۔

اہل حدیث کا پہلا دعوے

اہل حدیث نے اپنے پہلے دعوئی کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کی ہیں،

(۱) پہلی دلیل حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جو صحیح بخاری میں بایں الفاظ مروی ہے ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان و غیر رمضان میں گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔

---

(۱۳) الموی صاحب لکھتے ہیں کہ "علماء کا پورا کلام دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ در اصل ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے تراویح کا ایک معین عدد ثابت ہے اور وہ آٹھ بلا وتر اور گیارہ مع وتر ہے" (ص ۴۲) الموی صاحب خدا کے لئے ایسا سفید جھوٹ نہ بولئے۔ ان علماء (ائمہ) میں تو امام شافعیؒ بھی ہیں، ان کے کس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تحقیق میں فعل نبوی سے تراویح کا ایک عدد معین ثابت ہے؟ اور اگر ان کی یہ تحقیق ہو تو پھر عہد نبوی میں تراویح کے وجود سے انکار کرتے ہوئے وہ انما ھذا شئ لم یکن کیوں فرماتے ہیں اور امام شافعیؒ کے علاوہ جن علماء کے نام لئے گئے ہیں ان میں بھی کس نے تراویح کا عدد معین فعل نبوی سے ثابت مانا ہے، اگر آپ سچے ہیں تو ان کے کلام میں تراویح کا لفظ دکھائیے، آپ نے ان علماء کی جو عبارتیں انوار مصابیح میں نقل کی ہیں ان میں تو تراویح کی

جواب

اہل حدیث کا یہ استدلال بالکل بے محل ہے اور کسی طرح مثبت مدعا نہیں،
اولاً اس لئے کہ گفتگو تراویح کی رکعات میں ہے اور تراویح کی تعریف حافظ
ابن حجر نے فتح الباری میں یوں ذکر کی ہے سمیت الصلوٰۃ فی الجماعۃ فی
لیالی رمضان التراویح (۱۴۲) یعنی جو نماز جماعت کے ساتھ رمضان کی راتوں
میں پڑھی جاتی ہے اس کا نام تراویح ہے اور حافظ عبداللہ صاحب ضمیمہ رکعات
تراویح میں لکھتے ہیں "نماز تراویح وہ نماز ہے جو ماہ مبارک رمضان کی راتوں میں
عشاء کے بعد باجماعت پڑھی جائے اور یہی قسطلانی ص۳ ۲۰۳ میں بھی مذکور ہے
پس جب تراویح خاص رمضان کی نماز ہے اور حدیث عائشہ میں اُس نماز کا ذکر ہے
جو غیر رمضان میں بھی پڑھی جاتی تھی تو اسکو تراویح اور اہل حدیث کے مدعا سے کیا
تعلق (۱۴۳)؟ اس بات کی تائید کہ اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں ہے اس سے بھی

تصریح نہیں ہے بلکہ رمضان وغیر رمضان یا مطلقاً آنحضرتؐ کی نماز کا ذکر ہے، پھر ان
عبارتوں میں بھی سب میں آٹھ اور گیارہ کا ذکر نہیں ہے بلکہ ابن تیمیہ کی ایک عبارت میں
دس اور تیرہ کا ذکر ہے اور دوسری میں گیارہ یا تیرہ کا، پس تراویح تو الگ رہی، رمضان
وغیر رمضان کی نماز نبوی کا بھی یا تو معین عدد ابن تیمیہ کے کلام سے ثابت نہیں ہوتا یا عدد معین
ثابت ہوتا ہے تو وہ آٹھ اور گیارہ نہیں ہے بلکہ دس اور تیرہ ہے (دیکھو ان کی پوری عبارت
جو حاشیہ ۸ کے ذیل میں نقل ہوئی ہے)

(۱۴۲) الموی صاحب فرماتے ہیں کہ مولانا مئوی نے یہاں بھی حدیث کے شروع کے
الفاظ مصلحتاً (الموی صاحب نے ہر جگہ اس لفظ کو اسی طرح لکھا ہے جو آپ کی قابلیت
کی صریح دلیل ہے) حذف کر دیے ہیں، شروع کے حصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جناب صدیقہؓ
کی یہ حدیث ایک سوال کے جواب میں ہے۔ اس کے بعد ابو سلمہ تابعی کا سوال نقل کر کے
لکھا ہے کہ سائل نے خاص رمضان کی نماز کی بابت سوال کیا تھا اور بقول آپ کے تراویح

ہوتی ہے کہ حافظ ابن حجر نے حضرت عائشہؓ کے اس بیان کو تہجد سے متعلق قرار دے کر تہجد مع وتر کی رکعتوں کے گیارہ ہونے کی حکمت یہ ذکر کی ہے کہ تہجد اور وتر رات کی مخصوص نمازیں ہیں، اور دن کی فرض نمازیں تین ہیں۔ چار رکعت ظہر، چار رکعت عصر، تین رکعت مغرب، یہ کل گیارہ رکعتیں ہوئیں، تو مناسب معلوم ہوا کہ رات کی نمازیں بھی اجمال و تفصیل دونوں میں دن کے مشابہ ہوں، یعنی ان کی مجموعی تعداد بھی گیارہ ہو اور تفصیلی طور پر رات میں بھی پہلے چار رکعتیں نفل کی، پھر چار رکعتیں

خاص رمضان کی نماز ہے تو گویا سائل نے تراویح کی بابت پوچھا تھا مگر حضرت عائشہؓ نے مع افادۂ زائدہ رمضان و غیر رمضان دونوں کی نمازوں کا حال بتا دیا، کیونکہ دونوں بے لگاؤ نہیں ہیں بلکہ وہی نماز جو غیر رمضان میں تہجد کہی جاتی ہے اسی کا نام رمضان میں تراویح ہے۔"
(ص۴۸ و ص۴۹)

ہماری گزارش یہ ہے کہ اگر مولانا مئوی نے شروع کے الفاظ مصلحۃً حذف کر دئے ہیں تو آپ کے اُستاذ الاستاذ حافظ صاحب غازی پوری نے رکعات التراویح ص۳ میں اس حدیث کے آخری حصہ کو جو کم وبیش تین سطر الفاظ پر مشتمل ہے مصلحۃً حذف کر دیا ہے اس لئے کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے تو اس لئے کہ آپ ان میں سے آٹھ رکعتیں اتنی لمبی پڑھتے تھے کہ بیان سے باہر ہے نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ یہ تعداد اس نماز کی بتا رہی ہیں جو آپ سو کر اُٹھنے کے بعد پڑھتے تھے یعنی تہجد کی۔

اسی طرح آپ کے استاذ مولانا مبارک پوری نے بھی تحفۃ الاحوذی ص۷۳ ج۲ میں اس حدیث کے اس آخری حصہ کو مصلحۃً حذف کر دیا ہے جس سے اس نماز کا تہجد ہونا ...... ثابت ہوتا تھا اور چونکہ خود آپ بھی ان ہی دونوں بزرگوں کی تقلید جامد کا قلادہ اپنی گردن میں ڈالے ہوئے ہیں اس لئے آپ نے بھی ص۱۰۹ میں حدیث کے اس آخری حصہ کو مصلحۃً حذف کر دیا ہے جس کے حذف کرنے میں وہ دونوں بزرگ شریک ہیں فتشابھت قلوبھم۔

نفل کی، پھر تین وتر کی ہوں، دیکھو فتح الباری ص۱۴۱ ج ۳ میں حافظ ابن حجر
کی وہ عبارت جو یوں شروع ہوتی ہے، وظهر لى ان الحكمة فى عدم
الزيادة على احدى عشرة ان التهجد والوتر مختص بصلاة الليل الخ

اس کے بعد ہماری دوسری گزارش ہے کہ تراویح بیشک خاص رمضان کی نماز ہے
جو سوائے رمضان کے دوسرے کسی مہینہ میں نہیں پڑھی جاتی مگر ابوسلمہ نے خاص رمضان
کی نماز کی نسبت ہرگز سوال نہیں کیا تھا، بلکہ انھوں نے رمضان میں نماز کی نسبت سوال
کیا تھا، چنانچہ ان کے سوال کے الفاظ یہ ہیں، كيف كانت صلاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فى رمضان (یعنی کیسی تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز رمضان میں).
دیکھئے وہ رمضان میں آپ کی نماز کی کیفیت پوچھ رہے ہیں خاص رمضان کی نماز کی
کیفیت دریافت نہیں کر رہے ہیں۔ اگر الموی صاحب ان دونوں لفظوں کے مفہوموں میں
فرق نہیں کر سکتے تو سنیں کہ خاص رمضان کی نماز کے لئے تو ضروری ہے کہ وہ غیر رمضان
میں نہ پڑھی جاتی ہو مگر رمضان میں نماز کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ غیر رمضان میں نہ
پڑھی جاتی ہو، دیکھئے رمضان میں کسوف کی نماز پڑھی جائے تو وہ رمضان میں نماز ہے
پھر بھی وہ برابر غیر رمضان میں بھی پڑھی جاتی ہے۔
اسی طرح تہجد کی نماز جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں پڑھتے تھے وہ
صلوته فى رمضان (آپ کی نماز رمضان میں تھی) مگر خاص رمضان کی نماز نہ تھی
افسوس ہے کہ الموی صاحب اتنی موٹی بات اور اردو کے محاورے بھی نہیں سمجھ پاتے اور
حوصلہ ہے مئوی سے مقابلہ کرنے کا۔۔۔۔
الحاصل رمضان میں نماز اور خاص رمضان کی نماز میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے
پہلی اعم ہے اور دوسری اخص۔ ابوسلمہ تابعی نے اسی اعم کو یوں کر سوال کیا تھا جیسا کہ
ابوسلمہ کے الفاظ آپ کے سامنے ہیں لیکن حضرت عائشہؓ نے اس اعم کے اس فرد کو لے کر جواب دیا
جو رمضان اور غیر رمضان دونوں میں پایا جاتا تھا، اس لئے کہ وہ فرد آپ کا دائمی معمول تھا۔

یہ امر مقصد یہ ہے کہ حافظ ابن حجر کی اس تقریر سے بھی حدیث عائشہؓ کا تہجد کے باب میں ہونا ثابت ہے،(۱۵) اور اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ

اور ہر سال کے رمضان میں پورے رمضان آپ اس پر عمل کرتے تھے لہذا اسکی جو کیفیت ہوگی وہ سنت مستمرہ (خواہ دائمی یا اکثری) ہوگی، برخلاف دوسرے فرد (تراویح) کے کہ اس کو تو پوری زندگی میں حسب تصریح ابن تیمیہ وغیرہ آپ نے صرف دو یا تین راتوں میں پڑھا ہے" لہذا اس کی کیفیت جو بھی ہو صرف سہ روزہ کیفیت ہوگی، اور اس سہ روزہ کیفیت کے بیان سے زیادہ مؤثر اور مداومت کے جذبۂ عمل کو ابھارنے والا دائمی یا اکثری کیفیت کا بیان ہوگا نیز اس سے ثابت ہوگا کہ عبادت کے ساتھ یہ شغف اور اس میں یہ اجتہاد آپ کی دائمی کیفیت اور مستمر عادت تھی، کوئی وقتی یا اتفاقی بات نہ تھی، ہمارے اس بیان سے واضح ہو گیا کہ الموی صاحب کا یہ کہنا کہ سائل نے تراویح کی بابت سوال کیا تھا بالکل غلط ہے۔ سوال کے الفاظ اس پر ہرگز دلالت نہیں کرتے، اس لئے حضرت عائشہؓ کے جواب کی نسبت بھی یہ شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ سوال کے مطابق نہیں ہے۔

ہماری تیسری گزارش یہ ہے کہ الموی صاحب کا حافظہ بھی بڑا عجیب ہے، یہاں تو فرماتے ہیں کہ "وہی نماز جو غیر رمضان میں تہجد کہی جاتی ہے اسی کا نام رمضان میں تراویح ہے"۔ اور ص۷۲ میں اپنی اسی بات کی صراحۃً تکذیب فرمانے لگتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں کہ "اسی طرح یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اسی کو گیارہ مہینے تہجد کہتے ہیں اور اسی کو رمضان میں تراویح کے نام سے یاد کرتے ہیں، کیونکہ دونوں میں عموم و خصوص کا فرق ہے"۔

(۱۵) اس کے جواب میں الموی صاحب نے یہ تو تسلیم کر لیا ہے کہ ہاں حافظ ابن حجر کے نزدیک اس حدیث کا تعلق باب تہجد سے ہے لیکن ساتھ ہی یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس کا تعلق تراویح سے بھی ہے، اس لئے کہ انھوں نے اس کو بیس رکعات والی ابو شیبہ کی حدیث کے معارض قرار دیا ہے، پس اگر اس حدیث عائشہؓ کا تعلق تراویح سے نہیں ہو تو یہ حدیث ابو شیبہ کی معارض کیسے ہوگی؟ (ص۵۱) میں کہتا ہوں کہ حافظ ابن حجر کا حدیث عائشہؓ کو

علامہ ابن تیمیہ اور علامہ شوکانی وغیرہما کی تصریح آپ اوپر پڑھ چکے ہیں کہ تراویح کا کوئی معین عدد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے اور تراویح کو کسی

ابوشیبہ کی حدیث کا معارض کہنا ہرگز اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ان کے نزدیک حدیث عائشہؓ کا تعلق تراویح سے ہے بلکہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے خیال میں حدیث ابوشیبہ کا تعلق بھی تہجد سے ہے کیونکہ حدیث عائشہؓ کو صراحۃً وہ تہجد سے متعلق مان چکے ہیں اور آپ بھی اس کو تسلیم کر چکے ہیں۔ پس اس تصریح کے بعد اس کو حدیث ابوشیبہ کی معارض کہنے کا صاف مطلب یہ ہو کہ ان کے خیال میں یہ حدیث بھی تہجد سے متعلق ہے، نیز خود اس عبارت میں بھی جس کو اطوی صاحب نے نقل کیا ہے ابوشیبہ کی حدیث کو تہجد سے متعلق قرار دینے کی دلیل موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ابن حجر نے حدیث عائشہ کے رجحان کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی ہے کہ حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رات کے حالات سے زیادہ واقف تھیں، ظاہر ہو کہ ابن عباس یا کسی دوسرے صحابی کے مقابل میں رات کے انہی حالات کا علم حضرت عائشہؓ کو زیادہ تھا جو گھر کے اندر پیش آتے ہوں لیکن گھر کے باہر کے حالات کا علم خواہ دن کے ہوں یا رات کے، تو اس کے متعلق نہ کسی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان کا علم بھی حضرت عائشہؓ ہی کو زیادہ تھا نہ اسکی کوئی وجہ ہی ہو سکتی ہے، پس ابن حجر کی یہ دلیل اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جب وہ حدیث ابوشیبہ کے واقعہ کو (جس کے راوی ابن عباسؓ ہیں) گھر کے اندر کا واقعہ تسلیم کرتے ہوں اور گھر کے اندر کا واقعہ تسلیم کرنے کے بعد لازم ہے کہ اس کو تہجد تسلیم کریں کیونکہ ابن تیمیہ وغیرہ کی تصریح کے بموجب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر کے اندر تراویح نہیں پڑھی ہے بلکہ آپ نے صرف دو یا تین راتوں میں تراویح پڑھی ہے، اور گھر کے باہر مسجد میں پڑھی ہے۔ اب اگر آپ کے کہنے کے بموجب یہ مان لیا جائے کہ ابن حجر ابوشیبہ کے واقعہ کو تراویح مانتے ہیں تو اس کو گھر کے باہر کا واقعہ قرار دیا جائے گا اور ان کی یہ دلیل صحیح نہ رہے گی کہ رات کے حالات کا زیادہ علم حضرت عائشہؓ کو تھا اسلئے کہ رات کے حالات جو گھر کے باہر پیش آئے ہوں ان کا علم مردوں ہی کو زیادہ ہو سکتا ہے

خاص عدد میں منحصر کرنا (مثلاً یہ کہنا کہ تراویح کی گیارہ ہی رکعتیں سنت ہیں یا تیرہ ہی رکعتیں سنت ہیں اور تیرہ یا گیارہ پر زیادتی خلاف سنت ہے[16])، ابن تیمیہ کے الفاظ میں

اور اگر زیادہ نہیں تو کم ہونے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے اور اگر آپ اس کے عکس کے مدعی ہیں تو جس طرح ہم نے حدیث عائشہؓ کے باب میں حافظ کی یہ تصریح دکھائی ہے کہ وہ تہجد کے متعلق ہے اسی طرح حدیث ابوشیبہ کے باب میں ان کی تصریح دکھائیے کہ وہ تراویح سے متعلق ہے اسکے بعد کہئے کہ جب ان کے نزدیک تراویح سے متعلق ہے تو حدیث عائشہؓ کو اسکی معارض کہنے سے لازم آتا ہے کہ وہ بھی تراویح سے متعلق ہے ورنہ ع خاموش کہ ایں شور وفغاں چیزے نیست اس کے بعد سنئے کہ ابن حجر کا حدیث عائشہؓ کو تہجد سے متعلق قرار دینا انکی ایسی تحقیق ہے جو خود آپ کو تسلیم ہے اور دوسرے علمائے متقدمین ومتاخرین میں سے کسی نے ان کی اس تحقیق سے اختلاف نہیں کیا ہے لیکن ان کا اس حدیث کو حدیث ابوشیبہ کے معارض کہنا ایسی بات ہے جس سے دوسرے علماء محققین نے اختلاف کیا ہے اور دوسرے ہی علماء کا قول معیار تحقیق پر پورا اترتا ہے، لہٰذا ابن حجر کے جس قول کا خلاف تحقیق ہونا واضح ہو چکا ہے اس سے حجت پکڑنا آپ کی نادانی کے علاوہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ آپ کے مذہب کی بنیاد ایسے ہی خلاف تحقیق اور نامقبول اقوال پر ہے۔ رکعات تراویح ص۶۱-۶۲ میں اس معارضہ کا صحیح نہ ہونا بہ تفصیل مذکور ہے، اور اب ہم آئندہ کسی موقع پر علمائے محققین کی تصریحات سے بھی اس کی عدم صحت ثابت کریں گے۔

(۱۶) الموی صاحب فرماتے ہیں "سنت کہنے سے ہماری مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے یہ رکعات ثابت ہیں اور خلاف سنت سے یہ مراد ہے کہ اس سے زیادہ فعل نبوی سے بسند صحیح ثابت نہیں ہے، خلاف سنت سے مراد عدم جواز نہیں ہے" (ص۵۲) اور اس سے ذرا پہلے آٹھ بلا وتر اور گیارہ مع وتر کو فعل نبوی سے ثابت مان کر انھوں نے لکھا ہے کہ "مگر چونکہ یہ نفلی نماز ہے اس لئے اس عدد خاص میں حصر نہیں ہے" (ص۵۲)

ان دونوں عبارتوں کے نقل کرنے سے ہمارا ایک مقصد تو یہ ہے کہ الموی صاحب گیارہ

خطا ہے اور شوکانی کے الفاظ میں یہ ایسی بات ہے کہ جس کا ثبوت کسی حدیث میں نہیں ہے، پس ان حضرات کے نزدیک بھی حدیث عائشہؓ میں تراویح کی رکعات کا بیان نہیں ہے اور اگر ہے تو ان کے نزدیک اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ گیارہ سے زیادہ پڑھنا خلافِ سنت ہے اس لئے کہ اگر یہ مطلب ہو تو یہ خود ان کی کہی ہوئی بات کے خلاف ہوگا اور عقلاء کے کلام میں ایسا تناقض نہیں ہوتا۔

رکعتوں کو سنت اور نفل دونوں مانتے ہیں اور ان کے نزدیک ان دونوں میں منافات اور تباین نہیں ہے کہ ایک نماز نفل ہو تو وہ سنت نہ ہو سکے یا اس کے برعکس، اس بات کو ناظرین یاد رکھیں ممکن ہے آئندہ اسکی ضرورت پڑے۔ .. ..

.. ..

.. ..

.. ..

.. ..

.. ..

.. ..

.. ..

.. ..

دوسرا مقصد یہ ہے کہ یہاں تو آپ عدد خاص کو جو فعل نبوی سے ثابت ہے اس کو بھی نفلی نماز کہتے ہیں اسی طرح ص۵۶ میں بھی آپ نے عدد ثابت کو بھی نفل نماز لکھا ہے۔ پھر دوسرے مقامات میں مثلاً ص۴۵ میں گیارہ سے زائد ہی کے نفلی طور پر یا تنفلاً پڑھنے کا ذکر آپ نے کیوں کیا ہے، آخر گیارہ بھی تو تنفلاً ہی (یعنی نفلی طور پر) پڑھی جائیں گی۔

خیر آپ کے کلام کا یہ اضطراب (جو آپ کے دلی اضطراب کا پتہ دیتا ہے) تو چاہے دفع ہو یا نہ ہو، لیکن اس سوال کا جواب تو آپ کو دینا ہی پڑے گا کہ جب تراویح نفل نماز ہے اور

ثانیاً ۔ اگر بالفرض اس حدیث کا تعلق تراویح ہی سے ہو تو بھی اس سے ہرگز یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیارہ سے زیادہ تراویح نہیں پڑھی اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے ایک دوسری صحیح روایت میں یہ بھی فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعت پڑھتے تھے ۔ (بخاری)

اس کا کوئی عدد خاص فعل نبوی سے ثابت ہو تب بھی اس میں کمی زیادتی جائز ہے اس لئے کہ بقول آپ کے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے اور فرمایا ہے من شاء استقل ومن شاء استکثر تو اس ارشاد نبوی کے بعد گیارہ رکعت تراویح پر جو نفل ہے بارہ رکعتوں کی زیادتی خلاف سنت کیونکر ہو سکتی ہے جب کہ وہ زیادتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی سنت کی تعمیل ہے ۔ سوچ کر جواب دیجئے گا، کہیں جلد بازی میں دلدل میں نہ پھنس جائیے گا ۔

اگر کہئے کہ محض اس لئے خلاف سنت کہتے ہیں کہ اس کا ثبوت فعل نبوی سے نہیں ہے تو سوال ہو گا کہ پھر رمضان میں تین دن سے زیادہ تراویح پڑھنے کو آپ خلاف سنت کیوں نہیں کہتے حالانکہ تین دن سے زیادہ تراویح پڑھنا بھی فعل نبوی سے ثابت نہیں ہے، اگر کہئے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ تین دن سے زیادہ پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منشاء اور مرضی کے خلاف نہیں ہے بلکہ آپ نے فرضیت کے خوف کی وجہ سے تین دن کے بعد نہیں پڑھا، تو گزارش ہے کہ اسی طرح گیارہ سے زیادہ پڑھنا بھی آپ کے منشاء اور مرضی کے خلاف نہیں ہے، بلکہ عین مطابق ہے، جیسا کہ ابھی خود آپ کے بیان سے ثابت ہو چکا ہے کہ نفل نماز کے باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ (نفل) نماز ایک بہتر شے ہے پس جو چاہے کم کرے اور جو چاہے زیادہ پڑھے (دیکھو اپنا رسالہ انوار مصابیح ص۳۶)

تیسرا مقصد یہ ہے کہ اگر گیارہ سے زیادہ کا خلاف سنت ہونا آپ کے مذہب میں کوئی مذموم و ناپسندیدہ وصف ہے اور اس پر عمل کرنا شرعاً قبیح ہے تو آپ کا یہ مذہب شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی تصریح کے خلاف ہے انھوں نے فتاوی جلد اول میں بیس اور

حافظ ابن حجر وغیرہ شراح حدیث نے حضرت عائشہؓ کے ان دونوں مختلف بیانات میں یوں تطبیق دی کہ یہ بیانات مختلف حالات اور اوقات سے تعلق رکھتے ہیں یعنی یہ کہ کسی کسی یا اکثر حالات و اوقات میں گیارہ سے زائد نہیں پڑھتے تھے اور کبھی کبھی

چھتیس اور اتالیس وغیرہ کا ذکر کرکے صراحۃً لکھا ہے والصواب ان جمیعہ حسن۔ (صواب یہ ہے کہ یہ سب حسن اور اچھا ہے) اور اس عبارت میں جو انتقاد زجیج سے منقول ہوئی ہے تیرہ، بیس، چھتیس اور چالیس کا ذکر کرکے فرمایا ہے فکیف ما قام من ھذہ الوجوہ فقد احسن (یعنی ان طریقوں میں سے جس طریقہ سے کوئی تراویح پڑھے اس نے اچھا کیا) بلکہ اس کے آگے انھوں نے بیس رکعت پڑھنے کو تیرہ رکعت پڑھنے سے بھی افضل بتایا ہے جب کہ طول قیام کی برداشت نہ ہو۔

لہذا اگر آپ بھی ابن تیمیہ کی ان تحقیقات سے متفق ہیں تو صاف صاف کہئے کہ گیارہ زائد اگرچہ خلاف سنت ہے مگر خلاف سنت ہونا کوئی مذموم وصف نہیں ہے نہ اس پر عمل کرنا شرعاً قبیح ہے بلکہ "سنت" پر عمل کرنا بھی اچھا ہے اور "خلاف سنت" پر بھی عمل کرنا اچھا ہے بلکہ سنت پر عمل دشوار معلوم ہوتا ہو تو "خلاف سنت" ہی پر عمل کرنا افضل ہے۔

ہمارے بیان سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ شیخ الاسلام نے تیرہ، بیس، چھتیس اور چالیس کے باب میں مذکورہ بالا باتیں لکھنے کے بعد جو تراویح کے عدد موقت کی نفی کی ہے اور کہا ہے کہ آنحضرتؐ سے کوئی عدد موقت نہیں ہے اس سے مراد عدد مسنون کے تعیین کی نفی ہے اور لایزاد ولا ینقص کا لفظ موقت کی صفت کا شفہ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے کسی خاص عدد کی مسنونیت ثابت نہیں ہے کہ اس عدد خاص سے کم یا زیادہ مسنون نہ ہو، جو یہ سمجھتا ہے وہ غلطی پر ہے، صواب یہ ہے کہ کوئی خاص عدد مسنون نہیں لہذا تیرہ پڑھے، اور خوب لمبا قیام کرے تو اچھا اور بیس پڑھے تو اچھا اور چھتیس پڑھے تو اچھا، یہ ہے ابن تیمیہ کی عبارت کا صحیح مطلب، اور مولوی صاحب نے جو اسکی رکیک تاویل کی ہے وہ ان کے کلام کی تحریف ہے، ابن تیمیہ نے نہ حصر کی بات کی ہے نہ اس تحدید کی

تیرہ بھی پڑھ لیتے تھے، اور حافظ لکھتے ہیں والصواب ان کل شئی ذکرته محمول علی اوقات متعددۃ واحوال مختلفۃ (ص۱۱ ج ۲)

جس پر کمی زیادتی کو ناجائز کہا جاسکے؛ ابن تیمیہؒ کا کلام ابھی چند صفحے پہلے نقل ہو چکا ہے، آپ اس کو دیکھئے اور بتائیے کہ انھوں نے کہاں یہ بات کہی ہے، وہ تو توقیت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نفی کر رہے ہیں، یعنی دوسرے لفظوں میں کسی خاص ایک ہی عدد کے مسنون ہونے کی نفی کر رہے ہیں۔

اسی طرح تمہید میں شوکانی کی نسبت ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ گیارہ اور بیس دونوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت مانتے ہیں، صرف اتنا فرق کرتے ہیں کہ ایک سند صحیح سے ثابت ہے اور دوسرا سند ضعیف سے، اور اس کے بعد بحث کے نتیجہ کے طور پر لکھتے ہیں کہ ان حدیثوں کا بس اتنا حاصل ہے کہ رمضان میں قیام اور تنہا یا جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا مشروع ہے، لہذا نماز تراویح کو کسی معین عدد میں منحصر کرنا اور اس کو قرأت کی کسی مقدار سے مخصوص کرنا ایسی بات ہے جو سنت میں نہیں آئی ہے۔ جب شوکانی گیارہ اور بیس دونوں کو ثابت مانتے ہیں تو ان کے اس کلام کا سوائے اس کے کوئی دوسرا مطلب نہیں ہو سکتا کہ گیارہ یا بیس کسی ایک میں نماز تراویح کو منحصر کرنے کی کوئی دلیل حدیث میں نہیں ہے؛ پس ان کے کلام کی بنا دیں کہ اس پر حصر کر دینا کہ نفلی طور پر بھی اس سے زیادہ نہیں پڑھ سکتے؛ اس کو وہ (شوکانی) صحیح نہیں سمجھتے" بالکل غلط ہے، تراویح کا کوئی بھی عدد ہو نفلی طور پر اس سے زیادہ پڑھنے کو دنیا میں کس نے منع کیا ہے یا کون کر سکتا ہے کہ اسکی غلطی ظاہر کرنے کی ضرورت شوکانی کو پڑی تھی۔

اس سلسلہ میں الموی صاحب کی آخری بات کی نسبت بھی ہم کو کچھ کہنا ہے، جس کو انھوں نے اپنی اصطلاح میں بالکل پروپیگنڈائی طریق سے لکھا ہے اور وہ یہ ہے کہ "احناف کے کیسے کیسے اکابر تسلیم کر رہے ہیں کہ حدیث عائشہ میں تراویح کا بھی بیان ہے، سوچنے کی بات ہے کہ کسی حدیث کے معنی و مدلول کے سمجھنے کا سلیقہ احناف میں امام محمد، ابن ہمام، ابن نجیم، طحطاوی، زیلعی کو حاصل ہے یا مولانا حبیب الرحمن اعظمی کو؟" (مختصراً)

اسی لئے حافظ عبداللہ صاحب غازیپوری کو بھی ماننا پڑا کہ حق یہ ہے کہ آپ نے
کبھی کبھی سنت فجر کے علاوہ بھی تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، (رکعات التراویح ۵۰)

ہم کو یہ کہنا ہے کہ یہ بالکل جھوٹا پروپیگنڈہ ہے، اگر امام محمدؒ نے تسلیم کیا ہے تو انکی عبارت
پیش کرو، باقی رہی یہ بات کہ امام محمد حدیث عائشہ کو باب قیام شہر رمضان میں لائے
ہیں تو اس سے ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ امام محمد حدیث عائشہؓ میں تراویح کا بیان تسلیم کرتے ہیں
اس لئے کہ الموی صاحب کے استاذ الاستاذ حافظ عبداللہ صاحب کی تصریح کی بنا پر قیام
رمضان تراویح سے اعم ہے، اور تہجد و تراویح دونوں کو شامل ہے (دیکھو ضمیمہ رکعات التراویح ص۲)
لہذا امام محمدؒ نے اس باب میں ان دونوں کا بیان کیا ہے اسی لئے حضرت عائشہ کی ایک وہ حدیث
لائے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تین روز تراویح پڑھنا مذکور ہے، دوسری حضرت
عائشہ کی یہ حدیث زیر بحث لائے ہیں جس میں رمضان میں تہجد پڑھنے کا بیان ہے۔
اسی طرح ابن الہمام کی جس عبارت کی بنا پر الموی صاحب یہ پروپیگنڈہ کر رہے ہیں اس سے
کسی طرح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ما کان یزید الخ کا تعلق تراویح سے
بھی ہے، اس عبارت کو الموی صاحب نے اپنی کتاب میں دو جگہ نقل کیا ہے مگر دونوں جگہ یہ
مجرمانہ چالاکی کی ہے کہ ترجمہ نہیں کیا ہے نیز دونوں جگہ عبارت کے درمیان درمیان سے کچھ الفاظ
اور فقرے چھوڑ دئے ہیں مگر پہلی جگہ والے میں تو غنیمت ہے کہ جو فقرے مصلحۃً حذف کئے ہیں انکی جگہ
نقطے دے دیے ہیں مگر دوسری جگہ یہ ڈھٹائی کی ہے کہ جس لفظ کو حذف کیا ہے اس کی جگہ
نقطے بھی نہیں لگائے۔ اس گزارش کو ذہن میں رکھ کر اہل انصاف سے درخواست ہے کہ وہ
ابن الہمام کی وہ عبارت جس کو خود الموی صاحب نے ص۱۸ میں نقل کیا ہے پڑھ کر بتائیں کہ اس
میں کہیں بھی ابن الہمام نے حضرت عائشہؓ کی حدیث ما کان یزید الخ کا نام لیا ہے اگر
نہیں لیا ہے تو الموی صاحب ... ... سے پوچھیں کہ اس سفید جھوٹ سے کیا فائدہ ؟
دراصل واقعہ یہ ہے کہ رکعات تراویح کے قاہر دلائل نے الموی صاحب کو ایسا حواس باختہ
کردیا ہے کہ ان کو آنکھ کے سامنے کی چیز بھی دکھائی نہیں دیتی۔ ابن الہمام نے تو اس عبارت

اور مولانا عبدالرحمٰن نے بھی تسلیم کیا کہ انه قد ثبت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حضرت جابر کی اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو الموی صاحب نے آٹھ کے ثبوت میں حدیث عائشہؓ کے بعد دوسری حدیث کہہ کر نقل کیا ہے۔ چنانچہ ابن الہمام کے الفاظ جن کو الموی صاحب نے خود نقل کیا ہے یہ ہیں۔ ان قیام رمضان سنة احدی عشر بالوتر فی جماعة فعله صلی اللہ علیه وسلم وترکه بعذر (انوار مصابیح ص۱۱) یعنی رمضان کا قیام سنت ہے، گیارہ رکعت وتر سمیت با جماعت اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود کیا ہے اور عذر کی وجہ سے (پھر) چھوڑ دیا ہے۔ دیکھ لیجئے ابن الہمام گیارہ با جماعت کا ذکر کر رہے ہیں پھر عذر کی وجہ سے اس کو ترک کر دینے کا ذکر کرتے ہیں۔ اہل انصاف بتائیں کہ یہ باتیں حضرت عائشہؓ کی حدیث ما کان یزید الخ میں مذکور ہیں یا حضرت جابر کی حدیث میں۔ پس اسی ایک بات سے الموی صاحب کی بدحواسی کا اندازہ لگا لیجئے

اس کے بعد سنئے کہ الموی صاحب نے ص۲۳ میں دوبارہ جب اس عبارت کو نقل کیا تو فی جماعة (با جماعت) کا لفظ حذف کر دیا، شاید اس لئے کہ اس کو حذف کر دینے کے بعد حدیث عائشہ کی طرف اشارہ سمجھا جانے لگے گا، اگر ایسا ہے تو اسی سے ان کی "دیانت داری" کا اندازہ لگا لیجئے۔

اور اگر ایسا نہیں ہے بلکہ بھول سے یہ لفظ رہ گیا ہے یا نقل کرتے وقت نظر چوک گئی ہے تو اہل انصاف الموی صاحب سے پوچھیں کہ پھر بعض عبارتوں کے نقل کرنے میں صاحب رکعات کی نظر بھی چوک گئی اور بعض الفاظ چھوٹ گئے تو آپ نے ان کے خلاف طوفان بدتمیزی کیوں برپا کر دیا اور ان پر خیانت کی تہمت کیوں لگائی (ثبوت کے لئے دیکھئے اپنا سیاہ کارنامہ ص۱۹ اور ص بر نمبر ۵) اب رہے ابن نجیم اور طحطاوی تو خود الموی صاحب کے اعتراف کے بموجب ان دونوں نے اپنی طرف سے کچھ نہیں کہا ہے بلکہ ابن الہمام کا قول نقل کیا ہے (دیکھو انوار مصابیح ص۱۱ و ص۲۲) اور ابن الہمام کے متعلق ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ انھوں نے اپنی عبارت میں حدیث عائشہ کا نہیں بلکہ حدیث جابر کا ذکر کیا ہے لہذا حدیث عائشہؓ کو تراویح سے متعلق تسلیم کرنے کی نسبت ا

كان ذنه يصلي ثلاث عشرة ركعة سوى ركعتي الفجر (تحفة الاحوذي ص۳۴۳ ج ۲)

ابن نجیم اور طحطاوی کی طرف ناقل ہونے کی حیثیت سے کبھی افترا ہے، اس کے بعد آخر میں ادوی صاحب نے جو زیلعی کا نام لیا ہے تو وہ .. .. .. حافظ ابن قدامہ کا پکا ثبوت ہے، اس لئے کہ پچھلے صفحات میں جن علمائے حنفیہ کی شہادتیں انھوں نے اپنے خیال میں پیش کی ہیں (اور انھیں کو ایک بار پھر پڑھنے کی اپیل کی ہے) ان میں زیلعی کا نام کہیں نہیں ہے (دیکھو علمائے حنفیہ کی شہادت از ص۲۲ تا ص۲۹)

ایک غلطی کا ازالہ: ابن نجیم نے محقق ابن الہمام کا مذکورہ بالا قول نقل کرتے ہوئے آخر میں نقل کیا ہے کہ فاذن یکون المسنون علی اصول مشائخنا ثمانیة منها والمستحب اثنا عشر، نواب صدیق حسن خاں صاحب کو اس ٹکڑے کی نسبت یہ غلط فہمی ہوگئی کہ یہ خود ابن نجیم کا کلام ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں، واقعہ یہ ہے کہ ابن نجیم نے ابن الہمام کے قول اور ان کی ذاتی تحقیق کو خود ان کے الفاظ میں نہیں بلکہ اپنے الفاظ میں فتح القدیر کو سامنے رکھے بغیر محض اپنی یاد سے نقل کیا ہے اور نقل کرکے آخر میں لکھ دیا ہے "انتھی" (یعنی فتح القدیر کا مضمون ختم ہوا) (ہمارے بیان کی تصدیق کے لئے بحرالرائق ص۶۶، ۶۷ ج ۲ ملاحظہ ہو) جب یہ معلوم ہوچکا تو اب سنئے کہ نواب صدیق حسن خاں صاحب جن ٹکڑوں کو ابن نجیم کا کلام سمجھ رہے ہیں اس سے پہلے ابن نجیم نے انتھی نہیں لکھا ہے بلکہ اس کو لکھ کر کہا ہے انتھی (فتح القدیر کا مضمون ختم ہوا) لہذا یہ ٹکڑا بھی ابن نجیم کے خیال اور یاد کے مطابق ابن الہمام کا کلام ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھ لیجئے کہ فتح القدیر کی طرف مراجعت کئے بغیر محض یاد پر اعتماد کرنے کی وجہ سے ابن نجیم کے الفاظ ابن الہمام کی صحیح ترجمانی نہیں کرتے، چنانچہ اسی فقرہ کو لے لیجئے کہ ابن نجیم تو اپنی یاد سے یہ نقل کرتے ہیں مگر واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ ابن الہمام دس کے بجائے یہ فرماتے ہیں کہ فظاھر کلام المشائخ انها سنة ومقتضى الدليل ما قلنا، یعنی ابن الہمام اس کو اصول مشائخ کا مقتضی نہیں کہتے بلکہ اس دلیل کا مقتضی کہتے ہیں جو ان کے پیش نظر ہے اور یہی حقیقت بھی ہے اس لئے کہ اصول مشائخ کا مقتضی آٹھ کا سنت ہونا نہیں ہے بلکہ بیس کا جیسا کہ مولانا عبدالحئی

یعنی یہ ثابت اور محقق ہو چکا ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی تیرہ رکعت فجر کی سنتوں کے سوا پڑھتے تھے۔ پس جب گیارہ سے زیادہ پڑھنا ثابت و محقق

رحمۃ اللہ علیہ نے تحفۃ الاخیار میں پوری تفصیل کے ساتھ اس کو ثابت کیا ہے۔

اسی طرح ابن الہمام نے اس عبارت میں کہیں بھی کما ثبت فی الصحیحین نہیں کہا اور نہ کہہ سکتے، اس لئے کہ اس عبارت میں انھوں نے گیارہ با جماعت کا ذکر کیا ہے اور گیارہ با جماعت کا ذکر کہیں بھی صحیحین میں نہیں ہے مگر ابن نجیم نے یادداشت کی غلطی کی بنا پر یہ بھی کہہ دیا۔ حافظہ کی بے وفائی کے کرشمے بھی بڑے عجیب ہوتے ہیں، مولانا مبارکپوری نے تحفۃ الاحوذی ص۳ ج ۲ میں عمدۃ القاری سے دو سوال پھر ان کے جواب نقل کرنے کے بعد دوسرے سوال کے جواب پر اعتراض کرنے کا ارادہ کیا تو اول کو ثانی اور ثانی کو اول لکھ گئے، فرماتے ہیں الامر کما قال العینی فی الجواب عن السوال الثانی و اما الجواب عن الاول ففیہ ان الخ حالانکہ عن السوال الاول واما الجواب عن الثانی لکھنا چاہئے تھا، یہاں پہونچ کر الموی صاحب کی ایک اور غلط بیانی پر بھی تنبیہ ضروری ہو اور وہ یہ ہے کہ انھوں نے ابن الہمام اور ابن نجیم اور طحطاوی تینوں کی طرف یہ نسبت کی ہے کہ یہ لوگ بیس میں سے آٹھ کو سنت اور بارہ کو مستحب تسلیم کرتے ہیں (دیکھو مذاہ ص۱۱) الموی صاحب کا یہ بیان اس لئے غلط ہے کہ ان میں سے صرف ابن الہمام تو بیشک ایسا کہتے ہیں لیکن ابن نجیم اور طحطاوی ایسا نہیں کہتے بلکہ ابن نجیم تو بیس کو جمہور کا قول بتاتے ہیں اور اسکی دلیل ذکر کرتے ہیں، اس کے بعد انھوں نے ابن الہمام کا جمہور سے تفرد ظاہر کرنے کے لئے ابن الہمام کے کلام کا حاصل نقل کر دیا ہے اور طحطاوی نے ابن نجیم کے حوالہ سے ابن الہمام کے کلام کا حاصل نقل کرنے کے بعد صراحۃً یہ لکھا ہے کہ بیس رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہیں۔ الحاصل الموی صاحب کا بیان ۲/۳ دو تہائی غلط ہے اور اسکی بنیاد یہ ہے کہ انھوں نے خود نہ بحر دیکھی ہے نہ طحطاوی، بس نواب صاحب کے اعتماد پر لکھ دیا ہے اور لطف یہ ہے کہ خود نواب صاحب نے بھی نہ اس کو دیکھا نہ اس کو،

تو اہل حدیث کا یہ دعویٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ پڑھنا ثابت نہیں، جیسا کہ حافظ عبداللہ صاحب نے رکعات التراویح میں لکھا ہے باطل ہو گیا اور جب کہ حضرت عائشہ (رضی اللہ عنہا) کی حدیث میں

(باقی متن ملاحظہ ہو صفحہ ۹۶ پر)

بلکہ انھوں نے امداد السنۃ کے بھروسہ پر لکھ دیا ہے جس کی غمازی خود ان کی کتاب مسک الختام کر رہی ہے فرماتے ہیں" این است روایات کتب حنفیہ کہ در امداد السنۃ ایراد کردہ" ص۲۵ ذلک مبلغھم من العلم۔

(۱۷) اثری صاحب نے رکعات تراویح ص۲ کے لفظ ثانیاً سے لیکر یہاں تک کہ تقریباً ستر سطروں میں سے شروع کی ساڑھے تین سطریں اور اخیر کی دو سطریں نقل کی ہیں اور درمیان کی کُل سطریں جن میں حافظ ابن حجر کی توجیہ اور حافظ عبداللہ صاحب اور مولانا عبدالرحمٰن صاحب کا اعتراف مذکور تھا حذف کر دی ہیں اور اس کے بعد لکھا ہے، اسی شبہ کو دفع کرنے کے لئے حافظ صاحب نے مدلل حاشیہ لکھا ہے اور تحفہ میں بھی جواب دیا گیا ہے ... مگر مولانا مئوی اس کے ذکر سے بالکل خاموش ہیں... ہم حافظ صاحب اور تحفہ کا جواب ذرا وضاحت سے پیش کرتے ہیں، اس کے بعد انھوں نے یہ کہہ کر کہ در اصل ان دونوں کا جواب ابن حجر کے کلام سے ماخوذ ہے حافظ ابن حجر کی وہ توجیہ ذکر کر دی ہے جو انھوں نے گیارہ اور تیرہ کے بابت میں لکھی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اثری صاحب کی سمجھ اور عقل کا جب یہ حال ہے تو میں ان کو کس طرح سمجھاؤں کہ سوال یہ نہیں ہے کہ گیارہ اور تیرہ کی روایتوں میں تعارض ہے اس کا ذخیرہ اور ان دونوں کی وجہ تطبیق کیا ہے؟ بلکہ سوال یہ ہے کہ جب تیرہ بھی ثابت ہے اور بہ اقرار حافظ صاحب و مولانا مبارکپوری ثابت ہے تو یہ کیوں لکھا گیا کہ" صحیح حدیث سے مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح پڑھنا ثابت نہیں ہے" جب تیرہ رکعت تراویح پڑھنا بھی ثابت ہے اور صحیح حدیث سے ثابت ہے تو گیارہ سے زیادہ کی نفی غلط ہوئی ؟...... بتائیے اس کا حافظ صاحب یا مولانا مبارک پوری نے کیا جواب دیا، کیا ان لوگوں نے کسی دلیل سے ثابت کر دیا ہے کہ گیارہ سے زیادہ ثابت نہیں ہے ....

...... اگر ثابت کر دیا ہے تو ان کی عبارت لکھئے، باقی رہا حافظ صاحب کا مدلل حاشیہ اور تحفہ کا

جواب تو وہ اس تعارض کا جواب بیشک ہے جو گیارہ اور تیرہ کی روایتوں میں پایا جاتا ہے مگر حافظ صاحب پر جو اعتراض پڑتا ہے اس کا جواب اس سے نہیں ہوتا، بلکہ اس جواب سے تو حافظ صاحب پر اعتراض اور مستحکم ہو جاتا ہے، سنیئے آپ نے تو صرف اس لئے کہ حافظ صاحب کی صریح غلطی کا راز فاش نہ ہو ان کی عبارت نقل نہیں کی مگر ہم اس کو نقل کر کے آپ کی تلبیس کا پردہ چاک کئے دیتے ہیں۔ حافظ صاحب فرماتے ہیں: "جس طرح آنحضرتؐ ...... رات کی نماز ...... تہجد ...... کبھی کبھی تیرہ رکعت پڑھ لیا کرتے تھے جن میں سے اول کی دو رکعتیں ہلکی پڑھتے تھے اس لئے وہ کبھی شمار میں آتی تھیں اور کبھی نہیں ...... اسی طرح اگر آپ نے تراویح بھی ...... کبھی کبھی تیرہ رکعت پڑھی ہو اول کی دو رکعتوں کو ہلکی ہونے کی وجہ سے راوی نے شمار نہ کیا ہو تو اس تقدیر پر یہاں (اول کی ہلکی دو رکعتوں کے علاوہ) لانبی گیارہ رکعتیں مراد ہوں گی"۔

یہ ہے حافظ صاحب کا وہ مدلل حاشیہ جس کی تاب جمال صاحب رکعات بقول الموی صاحب نہیں لا سکتے تھے، بہرحال منصف اہل علم ملاحظہ فرمائیں کہ حافظ صاحب نے بلا تذبذب تسلیم کر لیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی تیرہ رکعت تہجد پڑھ لیا کرتے تھے اسی طرح اسکو بھی ممکن تسلیم کر لیا ہے کہ تراویح بھی کبھی کبھی تیرہ رکعت پڑھی ہو، مگر راوی نے اول کی دو رکعتوں کو ہلکی ہونے کی وجہ سے شمار نہ کیا ہو کیا اس سے بالکل صاف صاف یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آنحضرتؐ نے تیرہ بھی پڑھی تھی مگر راوی نے دو کو شمار نہ کر کے گیارہ کہہ دیا ہے، پس جب خود حافظ صاحب نے اس حاشیہ میں آنحضرتؐ کے تیرہ تراویح پڑھنے کا امکان اور تیرہ تہجد پڑھنے کا وقوع صحیح مان لیا تو انھوں نے یہ بھی مان لیا کہ آنحضرتؐ نے گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح پڑھی ہیں اسلئے کہ تہجد اور تراویح میں بقول الموی صاحب ایسا اتحاد ہے کہ یہی غیر رمضان میں تہجد ہے اور اسی کا نام رمضان میں تراویح ہے، لہٰذا حافظ صاحب کا یہ لکھنا کہ مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح پڑھنا ثابت نہیں ہے، یہ خود ان کے اقرار سے غلط ہے۔

اب الموی صاحب بتائیں کہ حافظ صاحب کے حاشیہ سے صاحب رکعات کے اعتراض کی مزید تقویت ہوتی ہے یا اس کا دفعیہ، اور جب تحفہ کا جواب بھی وہی ہے جو حافظ صاحب کا ہے اور وہ دونوں ابن حجر کے کلام سے ماخوذ ہیں تو تحفہ کا جواب اور ابن حجر کا کلام یہ دونوں بھی صاحب رکعات کے

اعتراض کے مؤید ہوئے یا مبطل ؟

پھر بڑے لطف کی بات یہ ہے کہ خود الموی صاحب نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہو کہ "تیرہ رکعت والی روایت سے جو اعتراض تراویح کے حصر پر وارد ہوتا ہے وہی اعتراض تہجد پر بھی ہوتا ہے اس لئے جو جواب تہجد کی بابت دیا گیا ہے وہی جواب تراویح کی بابت بھی ہوگا" (انوار صفحہ ۵) میں کہتا ہوں کہ تہجد کی بابت ابھی آپ سُن چکے کہ حافظ صاحب نے یہ جواب دیا ہے کہ "آنحضرت ..... تہجد کبھی کبھی تیرہ رکعت پڑھ لیا کرتے" لہذا یہی جواب الموی صاحب کے اقرار کے بموجب تراویح کی بابت ہوگا، یعنی یہ کہ آنحضرت تراویح کبھی کبھی تیرہ رکعت پڑھ لیا کرتے تھے" اور جب پڑھ لیا کرتے تھے تو تراویح مع وتر کا تیرہ رکعت پڑھنا حدیث صحیح سے ثابت ہوا، پھر آپ نے گیارہ سے زیادہ کے ثبوت کی نفی کیوں کی ؟ اگر کہئے کہ اس لئے نفی کی کہ ایک راوی نے ہلکی ہونے کی وجہ سے دو کو شمار نہیں کیا تو گزارش ہے کہ کیا ایک راوی کے شمار نہ کرنے کی وجہ سے دو رکعتیں بے ثبوت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ثابت افعال کی فہرست سے بھی خارج ہو گئیں ؟ یہ عجیب بات ہے کہ راوی تو ان دو کو بھی ثابت مانتا ہے، صرف ہلکی ہونے کی وجہ سے شمار نہیں کرتا مگر آپ سرے سے اس کو ثابت ہی نہیں مانتے، آخر یہ کون سی منطق ہے، اچھا اگر یہ منطق صحیح ہے تو چونکہ بقول آپ کے تیرہ والی روایت سے جو اعتراض تراویح پر پڑتا ہے وہی تہجد پر بھی پڑتا ہے اور جو جواب اس کا ہے وہی جواب اس کا بھی ہے تو اس جواب کا جو نتیجہ تراویح کے حق میں برآمد ہوگا وہی تہجد کے حق میں بھی برآمد ہوگا اور تراویح کے حق میں یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ وہ گیارہ سے زیادہ ثابت نہیں، تو اب خود آپ کو اور حافظ صاحب کو نیز حافظ ابن حجر کو یہ بھی کہنا چاہئے کہ "سند صحیح سے تہجد مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ ثابت نہیں ہے"۔ حالانکہ یہ کوئی نہیں کہتا، بلکہ اس کے برخلاف جہاں صاحب رکعات نے تہجد کی رکعتوں کو باتفاق ائمہ سات سے تیرہ تک بتایا ہے وہاں آپ نے صراحتہً لکھا ہے کہ "تہجد کا یہ عدد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے" (انوار صفحہ ۹۶) اور حافظ صاحب اور مولانا مبارکپوری کی عبارتیں رکعات ص ۲ میں منقول ہیں اور اسی عبارت کے سلسلے میں منقول ہیں جن کو اس وقت نقل کرکے آپ بحث کر رہے ہیں مگر افسوس ہے کہ آپ نے ان کو اپنے عوام سے چھپانے کے لئے نقل نہیں کیا،

اور آپ سے زیادہ افسوس مولانا مبارکپوری پر ہے کہ وہ گیارہ رکعت تراویح کے ثبوت میں اسی حدیث عائشہؓ کو نقل کرتے ہیں اس کے بعد تیرہ والی روایت سے اس روایت پر جو اعتراض ہوتا ہے اس اعتراض کا ایک جواب عینی سے نقل کر کے عینی کے جواب پر اعتراض کرتے ہوئے صاف صاف لکھتے ہیں قد ثبت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قد یصلی ثلث عشرۃ رکعۃ (یہ بہ تحقیق ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے) مگر افسوس ہے کہ آنحضرتؐ کے اس فعل سے تیرہ کی تعداد کو ثابت مانتے ہوئے بھی رکعات تراویح کے باب میں گیارہ ہی رکعات کے قول کو راجح، مختار اور اقوی من حیث الدلیل تو کہتے ہی ہیں۔ حصر کے ساتھ اسی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت بھی کہتے ہیں، فرماتے ہیں وھو الثابت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالسند الصحیح (سند صحیح سے بس یہی آنحضرتؐ سے ثابت ہے) خدارا انصاف! کہ تیرہ کے تحقیقی ثبوت کے بعد بھی یہی کہے جانا کہ بس گیارہ ہی ثابت ہے!' اپنے اگلوں اور بڑوں کی کہی ہوئی بات کی بیجا حمایت اور پیچ اور حدیث کے مقابل میں اقوال الرجال کو ترجیح دینا نہیں ہے تو کیا ہے؟

اور اس حمایت بیجا کی بھی اس کے سوا کوئی دوسری وجہ نہیں ہے کہ جاہل عوام کو جب ان کے اگلے یہ بتا چکے کہ بس آٹھ رکعت تراویح سنت ہے، اس بنا پر سالہا سال سے وہ اسی کو سنت اور اس سے زیادہ کو خلاف سنت یقین کرتے رہے تو آپ کس منھ سے ان عوام کے سامنے اقرار کریں کہ صرف آٹھ ہی سنت نہیں بلکہ دس بھی سنت ہیں لہذا روزانہ نہیں تو کبھی کبھی دس پڑھا کرو، بلکہ اگر اتباع سنت کا سچا دعوے ہوتا تو بتاتے کہ چونکہ آنحضرتؐ خود بھی دو ہلکی سے شروع کر کے اس کے بعد آٹھ نہایت لمبی پڑھتے تھے اور اُمت کو بھی آپ نے دو ہلکی سے شروع کرنے کی ترغیب دی ہے اس لئے ہمیشہ ایسا کرو کہ پہلے دو ہلکی، اس کے بعد آٹھ لمبی پڑھا کرو، کیا الموی صاحب کوئی ثبوت پیش کریں گے کہ ان کے اکابر واصاغر میں سے کس نے یہ صحیح طریقہ، سنت اور صحیح سند سے ثابت عدد عوام کے سامنے رکھا یا اس کے مطابق عمل کیا ہے۔ اچھا اوروں کو چھوڑیئے خود آپ نے اپنے الکو میں یہ بتایا، یا ہمارے مطالبہ سے

پہلے کبھی عمل کیا، بس آپ ایمان داری سے اعلان کر دیجئے کہ ہاں بتایا اور عمل کیا۔ ہم مان لیں گے اور اس اعلان کے صدق و کذب واقعی کے درپے نہ ہوں گے بلکہ اس کا فیصلہ خود آپ کی جماعت پر چھوڑ دیں گے۔

اچھا ایک دوسری بات سنئے کہ تحفۃ الاحوذی ص۳۴۲ ج ۲ میں وھو الثابت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالسند الصحیح حضرت عائشہؓ کا قول ہو یا مولانا مبارکپوری کا، اسی طرح رکعات تراویح ص۳ میں جو لکھا ہے کہ صحیح حدیث سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح پڑھنا ثابت نہیں ہے'' یہ حافظ صاحب کے الفاظ ہیں یا حضرت عائشہؓ کے، اگر یہ حافظ صاحب کے الفاظ ہیں اور وہ مولانا مبارکپوری کا قول ہے، اور یقیناً ہے تو پھر آپ کو ص۶۱) میں یہ لکھنے کی جراءت کیوں کر ہوئی کہ ''حصر کا دعوی اہل حدیث کا نہیں بلکہ خود حضرت عائشہؓ کا ہے''۔ آخر ایسی صریح غلط بیانی کی ہمت آپ نے کیسے کی؟ کیا حافظ صاحب اور آپ کے استاد اہل حدیث نہیں تھے یا وھو الثابت اور ''زیادہ ثابت نہیں'' حصر کے عنوان نہیں ہیں۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ اہل حدیث نے حصر کا دعوی یقیناً کیا ہے تو اب سنئے کہ ہمارا اعتراض انھیں اہل حدیث کے دعوے حصر پر ہے، باقی اگر حضرت عائشہؓ کے دعوی حصر پر کوئی اعتراض پڑتا ہے تو ہمارا جواب یہ ہو کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تہجد کی پوری رکعتیں تیرہ تھیں مگر راوی نے پہلی دو رکعتوں کو ہلکی ہونے کی وجہ سے شمار نہ کر کے گیارہ کہہ دیا ہے، ورنہ یہ واقعہ نہیں ہے کہ تہجد کی پوری رکعتیں گیارہ تھیں بلکہ واقعہ یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تہجد تیرہ ہی رکعت پڑھتے تھے، یہ ہے ہمارا جواب، اب اگر آپ کا بھی تراویح کی بابت وہی جواب ہے جو ہمارا تہجد کی بابت ہے جیسا کہ آپ نے ص۶۱ میں لکھا ہے تو صاف صاف ہماری طرح آپ بھی لکھئے کہ درحقیقت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تراویح کی پوری رکعتیں تیرہ تھیں مگر حافظ صاحب مبارکپوری نے پہلی دو رکعتوں کو ہلکی نہ ہونے کی وجہ سے شمار نہ کر کے گیارہ لکھ دیا ہے ورنہ واقعہ یہ نہیں ہے کہ تراویح کی پوری رکعتیں گیارہ تھیں، واقعہ تو یہی ہے کہ آنحضرت تراویح تیرہ ہی رکعت پڑھتے تھے۔

جب آپ معلوم کر چکے کہ صاحب رکعات کا اعتراض اس حصر پر ہے جس کا دعوے اہل حدیث نے کیا ہے اس حصر پر نہیں جس پر حضرت عائشہؓ کی حدیث دلالت کرتی ہے اسلئے کہ اس میں پوری تعداد رکعات کا حصر نہیں ہے، بلکہ پوری تعداد میں سے صرف لمبی رکعتوں کا حصر ہے لہذا صاحب رکعات کے جواب میں الموی صاحب نے حضرت عائشہؓ کے حصر کو لیکر اسکے جوابات نقل کرنے میں جو کئی ورق سیاہ کئے ہیں وہ سب دور از کار ہیں اس سے تعرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن الموی صاحب کی عبارت فہمی کا نمونہ پیش کرنے کے لئے ہم اتنا ضرور عرض کریں گے کہ حافظ ابن حجر نے تیرہ والی روایت میں جو دو احتمال پیدا کر کے ان میں سے دوسرے کو ارجح فی نظری کہہ دیا تو الموی صاحب نے یہ سمجھ لیا کہ حدیث عائشہؓ کی مختلف روایات میں تطبیق کی جتنی صورتیں ہیں ان سب میں حافظ ابن حجر کے نزدیک یہی راجح ہے حالانکہ ایک طالب علم بھی ان کی عبارت کو پڑھ کر سمجھ سکتا ہے کہ حافظ نے یہاں جو دو احتمال ذکر کئے ہیں ان میں سے دوسرے کو پہلے کے مقابل میں ارجح کہا ہے اور یہ ارجحیت بھی احتمال و امکان کے درجہ میں ہے باقی تعیین کے درجہ میں جو تطبیق ان کے نزدیک حق و صواب ہے وہ توجیہ و تطبیق وہ ہے جس کو بحث کے آخر میں الصواب کہہ کر ذکر کیا ہے، اور چونکہ یہی وجہ ابن حجر کے نزدیک خود ان کی تصریح کے مطابق حق و صواب ہے، اس لئے ان کی آخری عبارت جو بالکل آخری فیصلہ کی حیثیت رکھتی ہے الموی صاحب نے جب اس کو نقل کیا تو نہ ترجمہ کیا نہ حاصل بتایا اور جب ارجح فی نظری والی عبارت نقل کی تو اسکے ترجمہ کی بھی ہمت نہ کی بلکہ اپنا طبعزاد ماحصل لکھنے بیٹھ گئے، تاکہ قابلیت کا بھانڈا بھی نہ پھوٹے اور تلبیس کے مواقع بھی حاصل رہیں، اگر کسی کو یقین نہ ہو تو ص۵۰ میں ابن حجر کی عبارت اور الموی صاحب کا ماحصل غور سے پڑھے صاف ظاہر ہو جائیگا کہ انھوں نے ماحصل لکھنے میں کیا کیا حرکتیں کی ہیں اور انھیں حرکتوں کی بنا پر ص۲۰ میں ان کو یہ لکھنے کا موقع مل گیا کہ "جس توجیہ کو حافظ نے ارجح فی نظری کہا ہے وہ خاص حدیث ابو سلمہ عن عائشہ کے متعلق ہے" حالانکہ یہ کذب صریح ہے اسلئے کہ وہ خود ہی ابن حجر کی عبارت کا ماحصل ان لفظوں سے شروع کرتے ہیں کہ "جس روایت میں تیرہ رکعت کا ذکر ہے ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس میں" الخ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ابن حجر کی

اس روایت میں تیرہ رکعت والی روایت کی توجیہ مذکور ہے اور اس توجیہ میں ابن حجر نے دو احتمال ذکر کرکے دوسرے احتمال کو اوجہ فی نظری کہا ہے لہذا اوجہ فی نظری والی توجیہ تیرہ رکعت والی سے متعلق ہوئی نہ کہ گیارہ والی حدیث ابو سلمہ عن عائشہ سے، بتائیے اگر الموی صاحب سیدھا سادہ ترجمہ کردیتے تو یہ غلط بیانی ممکن ہوتی؟ ہرگز نہیں، الموی صاحب نے انہی ناجائز کارروائیوں پر پردہ ڈالنے کے لئے ابن حجر کی عبارت بالکل ادھوری اور بے جوڑ نقل کی ہے مگر کیا الموی صاحب نے اپنی جماعت کے لوگوں کو ایسا جاہل سمجھ رکھا ہے کہ وہ فیحتمل کی فا تعقیب کو دیکھتے ہوئے بھی نہ سمجھ سکیں گے کہ اس کا تعلق اوپر سے ہے اور اوپر کے حصہ کو الموی صاحب نے حذف کردیا ہے

خیر اب آئیے دیکھئے کہ یہ حرکت انھوں نے کیوں کی؟ اس لئے کہ فیحتمل سے پہلے حافظ ابن حجر نے یہ لکھا ہے واما مارواہ الزھری عن عروۃ عنہا ...... کان یصلی باللیل ثلاث عشر رکعۃ ...... فظاھرہ یخالف ماتقدم فیحتمل الخ دیکھئے اس ٹکڑے کو نقل کردینے کے بعد دن کی طرح روشن ہوجاتا ہے کہ ابن حجر خاص طور پر نام لیکر عروہ عن عائشہ کی حدیث کو اگلی روایتوں کی مخالف بتا کر اسکی توجیہیں کررہے ہیں اور اسی کی دوسری توجیہ کو اوجہ فی نظری قرار دے رہے ہیں، اس کے بعد یہ فرماتے ہیں کہ تیرہ کی یہ توجیہ کیوں ارجح ہے؟ اس لئے کہ ابو سلمہ کی جو روایت گیارہ میں حصر پر دلالت کرتی ہو اسمیں صرف لمبی رکعتوں کا بیان حضرت عائشہؓ نے کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ہلکی دو رکعتوں سے تعرض نہیں کیا ہے اور لمبی رکعتیں گیارہ ہی تھیں، اس لئے لمبی رکعتوں کو گیارہ میں منحصر کردیا اور اس کے برخلاف زہری عن عروہ کی روایت میں انھوں نے لمبی گیارہ رکعتوں کے ساتھ دو ہلکی رکعتوں سے بھی تعرض کیا تو گیارہ میں حصر نہیں کیا بلکہ رکعتوں کی تعداد تیرہ بتائی۔ اور چونکہ یہ زیادتی ایک حافظ کی روایت سے ثابت ہے، لہذا اصولاً مقبول ہوگی اس طرح حضرت عائشہؓ کی مختلف روایات کو جمع کیا جائے گا۔

پھر چند سطروں کے بعد ابن حجر نے قرطبی کے حوالہ سے ان اہل علم کا خیال نقل کیا ہے جنھوں نے حضرت عائشہ کی ان سب مختلف روایات کی طرف اضطراب کی نسبت کی ہے اور اس خیال کو نقل کرکے

یہ جواب دیا ہے کہ یہ جب صحیح ہوتا کہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرنے والا ایک شخص ہوتا اور حضرت عائشہؓ نے یہ مختلف باتیں ایک وقت بیان کی ہوتیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مگر واقعہ یوں نہیں ہے بلکہ حق وصواب یہ ہے کہ ان باتوں میں سے جو بات انھوں نے بیان کی ہے (خواہ وہ ابوسلمہ کی روایت ہو یا زہری عن عروہ کی یا مسروق وقاسم کی) وہ سب باتیں متعدد اوقات اور مختلف حالات پر محمول ہیں۔ یہ ہے ابن حجر کا آخری فیصلہ جو انھوں نے ساری بحثوں کے بعد لکھا ہے اور اس لئے بھی سب سے زیادہ قابل قبول اور قابل اعتماد ہے بالخصوص جب کہ اس فیصلہ اور سابق توجیہ میں کوئی منافاۃ نہیں ہے، باقی رہا علوی صاحب کا یہ کہنا کہ "آخری توجیہ دوسرے مبحث کے ضمن میں ہے" تو یہ بھی ان کی خوش فہمی ہے۔ پہلی توجیہ بھی حضرت عائشہؓ کی مختلف روایات کی تطبیق کے مبحث میں تھی اور آخری توجیہ بھی اسی مبحث میں ہے۔

اس کے بعد سنئے کہ علوی صاحب نے فتح الملہم کی دو عبارتیں بھی بہت خوش ہو کے نقل کی ہیں مگر ان کی خوشی کی بنیاد نافہمی پر ہے اس لئے کہ مولانا شبیر احمد صاحب نے ان عبارتوں میں یہ نہیں فرمایا ہے کہ تہجد نبوی کی رکعات گیارہ سے زیادہ نہیں تھیں بلکہ انھوں نے بصراحت یہ فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب شروع کی دو خفیف رکعتوں کو لیکر تیرہ رکعت تھی اور ان کو چھوڑ کر گیارہ تھی، ہاں انھوں نے یہ ضرور کہا ہے کہ اس تیرہ میں تین وتر ہیں، اور شروع کی دو رکعتیں تہجد کے مبادی سے ہیں اور اصل تہجد آٹھ رکعت ہے مگر ان کے اس ارشاد سے وہ اعتراض ہرگز دفع نہیں ہوتا جو حافظ صاحب وغیرہ پر وارد ہوتا ہے۔ اسلئے کہ مبادی تہجد وتراویح (جن سے تہجد وتراویح کو شروع ہونا چاہیئے) بھی تہجد وتراویح میں داخل ہیں، اس سے خارج نہیں ہیں۔ جیسا کہ مبداء کتاب کتاب سے خارج نہیں ہوتا، اگرچہ وہ اصل کتاب بھی نہیں ہوتا، اس کے علاوہ تراویح کی تعداد ثابت مان کر اس کا یہ علمی تجزیہ کرنا کہ دو مبادی اور آٹھ اصل ہیں یہ تو بیشک جائز ہے مگر یہ جائز نہیں ہے کہ آٹھ ہی کو ثابت مانا جائے اور دو کو مبادی ہونے کی وجہ سے ثابت ہی تسلیم نہ کیا جائے، اسی طرح اس علمی تجزیہ پر عملی تفریق کی بنیاد رکھنا بھی درست نہیں ہے کہ آٹھ ہی پر عمل کیا جائے اور دو کو مبادی ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جائے، اس لئے کہ یہ تفریق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی اور قولی دونوں

سُنتوں کے خلاف ہے۔

کتنے شرم کی بات ہے کہ جذبہ اتباع سنت سے سرشار لوگ خود ہی لکھتے ہیں کہ تراویح اور رمضان کا تہجد دونوں ایک ہیں (ص۶۲) اور خود ہی یہ بھی لکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کی نماز دو خفیف رکعتوں سے شروع کرتے تھے، پھر لمبی لمبی رکعتیں پڑھتے تھے اس طرح کل رکعتیں تیرہ ہوتی تھیں ص۲۰۶ اور حافظ صاحب نے تو فعل نبوی کے ساتھ قولی حدیث بھی ذکر کی ہے (دیکھو حاشیہ رکعات التراویح ص۵ و ۶) مگر جب عمل کا وقت آتا ہے تو صرف آٹھ (بلا وتر) پر عمل کرتے ہیں اور اسی پر عمل کرنے کو بتاتے ہیں کبھی یہ نہیں بتاتے کہ آٹھ سے پہلے دو ہلکی رکعتیں پڑھنا بھی قولی و فعلی سنت ہے۔

اسی طرح جذبۂ اتباع نبوی سے سرشار لوگوں کو بخاری کی یہ حدیث تو نظر آتی ہے کہ ماکان یزید الخ مگر اسی بخاری میں حضرت ابن عباس کی حدیث کانت صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاث عشرۃ رکعۃ، اور اسی بخاری میں حضرت عائشہ کی حدیث کان یصلی باللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ، نظر نہیں آتی، اس لیے کہ اگر نظر آتی تو حافظ صاحب اور مبارک پوری صاحب یہ کبھی نہ لکھتے کہ گیارہ ہی رکعت ثابت ہے، باقی رہا یہ خیال کہ ان حدیثوں میں تہجد کا بیان ہے تراویح کا نہیں تو گزارش ہے کہ اس کا جواب خود الموی صاحب نے یہ دے دیا ہے کہ "تہجد عام ہے اور تراویح خاص" (ص۲۱) "یعنی حدیث عائشہؓ کے مدلول عام کا تراویح ایک فرد خاص ہے پس دونوں کا تعلق ظاہر ہے۔ کون عاقل کہہ سکتا ہے کہ عام اور اس کے فرد خاص میں تعلق نہیں ہوتا" (انوار مصابیح ص۵) الموی صاحب کی یہی تقریر حدیث ابن عباس پر بھی جاری کر لیجئے۔

اسی طرح الموی صاحب نے ایک اثر کے لفظ کان یصلی کی نسبت لکھا ہے کہ وہ کسی خاص زمانے کے ساتھ مخصوص و مقید نہیں ہے بلکہ اپنے اطلاق کے اعتبار سے حضرت عمرؓ کے زمانے کو بھی شامل ہے اور اس کے بعد کے زمانے کو (ص۲۰۶) پس اسی طرح یہاں حضرت عائشہؓ کا لفظ کان یصلی باللیل کسی خاص زمانے کے ساتھ مخصوص و مقید نہیں ہو بلکہ اپنے اطلاق کے اعتبار سے رمضان کو بھی شامل ہے اور غیر رمضان کو بھی۔

لہذا اگر واقعی اتباعِ سنت کا جذبہ کارفرما ہوتا تو ہر اہل حدیث یہی کہتا کہ تراویح کی تیرہ رکعتیں ثابت ہیں اور تیرہ ہی پڑھنی چاہیئے، بالخصوص جب کہ گیارہ والی ما بہان پسند بھی اسی تیرہ والی پر حل کی گئی ہے اور مانا گیا ہے کہ اس میں دو ہلکی رکعتیں چھوڑ دی گئی ہیں۔

المؤی صاحب کی ایک اور بدحواسی ابھی آپ المؤی صاحب کا یہ ارشاد سُن چکے ہیں کہ حصر کا دعوے اہل حدیث کا نہیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہے (ص۶۱) مگر ص۶۲ پر پہنچکر بدحواسی میں آپ کو اپنی یہ بات یاد نہیں رہی وہاں یہ فرمانے لگے کہ "اہل حدیث کا یہ دعویٰ.... متعصب حنفیوں کے مقابلہ میں ہے"۔ اب ان سے پوچھئے کہ اگر آپ کی پہلی بات سچی ہے تو کیا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی حنفیوں کے مقابلہ میں حصر کا دعویٰ کیا تھا، اور اگر دوسری بات سچی ہے تو پہلے آپ نے غلط بیانی کیوں کی؟ اس کے بعد ناظرین کو معلوم ہونا چاہیئے کہ المؤی صاحب نے اس کو صاحب رکعات کے اعتراض کا دوسرا جواب قرار دیا ہے ان سے پوچھئے کہ یہ دوسرا کیسے ہوا۔ پہلا جواب تو حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے حصر کا ہے جس پر صاحب رکعات کا اعتراض ہی نہیں ہے۔ صاحب رکعات کا اعتراض تو اہل حدیث کے حصر پر ہے اور اسکا یہی ایک جواب آپ نے دیا ہے تو یہ پہلا ہوا یا دوسرا؟

اچھا اب آپ اپنے اس جواب کا بودا پن ملاحظہ فرمایئے۔ آپ نے اہل حدیث کے دعویٰ حصر کو یہ کہہ کر جان چھڑائی کہ "یہ حصر حقیقی نہیں اضافی ہے اور مضاف الیہ ایک خاص اور معہود امر ہے اور وہ ہے بیس رکعات" ص۶۲ اور اس سے پہلے آپ نے یہ لکھا ہے کہ "گویا اہل حدیث جب کہتے ہیں کہ...... گیارہ رکعت سے زیادہ ثابت نہیں تو انکی مراد مطلق زیادتی کی نفی نہیں ہے بلکہ وہ زیادتی جو عام طور پر معہود ہے یعنی بیس رکعات" ص۶۲۔

میں کہتا ہوں کہ یہ "گویا" تو اس وقت صحیح ہوتا جب صرف حنفیوں کو چڑانے کے لئے اہل حدیث یہ کہتے ہیں مگر اہل حدیث تو "کیا فرماتے ہیں علمائے دین" کے جواب میں بھی اہل حدیثوں کو یہی بتاتے ہیں کہ مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح ثابت نہیں ہو جس کا سو فیصدی نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ کوئی اہل حدیث آٹھ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتا بلکہ خود مفتی صاحبان بھی آٹھ سے زیادہ نہیں پڑھتے، حالانکہ اس زیادتی سے صرف بیس کی نفی

بہ اقرار اہل حدیث رمضان وغیر رمضان کی تمام راتوں کا حال مذکور نہیں بلکہ بعض یا
اکثر کا تو اہل حدیث کا اپنے مدعا کے ثبوت میں اس کو پیش کرنا نادانی یا تجاہل ہے[۱۵]
نیز جب اس حدیث میں تمام راتوں کا نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ اکثر راتوں کا حال مذکور
ہے، تو اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ بعض راتوں میں حضرتؐ نے گیارہ سے زیادہ
رکعتیں بھی پڑھی ہیں .... اور ان کے ثبوت میں کوئی حدیث پیش کرے تو
اس حدیث کو حدیث عائشہؓ کے معارض و مخالف قرار دینا سخت بھول اور غفلت پر
مبنی ہے[۱۹]۔ اس لئے کہ ان دونوں باتوں میں قطعاً کوئی تضاد و تخالف نہیں ہے۔
(۱) آنحضرتؐ اکثر راتوں میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے (۲) اور بعض راتوں
میں آپ نے گیارہ سے زیادہ پڑھی ہیں جس طرح اس میں کوئی تضاد نہیں ہے کہ زید
اکثر چھ گھنٹے سے زیادہ نہیں سوتا اور بعض راتوں میں سات گھنٹے تک سوتا رہا ہے کون
نہیں جانتا کہ تناقض کے لئے وحدت زماں شرط ہے ثالثاً حضرت عائشہؓ کی حدیث کا
پہلا فقرہ جس کا مفہوم یہ ہے کہ "آپ رمضان و غیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں
پڑھتے تھے" ذرا مبہم ہے اس سے صاف نہیں ہوتا کہ آپ سات پڑھتے تھے

مقصود ہے۔ تیرہ کی نہیں، تو تیرہ پڑھنا چاہیئے، اور ان مفتیوں کے جواب میں جاہل اہل حدیثوں کو
تیرہ کا فتویٰ دینا چاہیئے۔ لیکن جب ایسا نہیں کیا جاتا تو آپ کے اس جواب سے اگلوں کی غلطی کا
کفارہ نہیں ہو سکتا۔

(۱۸) الموی صاحب لکھتے ہیں "کہ گیارہ یا تیرہ کے اعتبار سے تو حدیث عائشہ میں تمام راتوں ہی کا
حال بیان کیا گیا ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ اگر کوئی اہل حدیث یہ کہتا ہو تو اس کی نادانی ہو جب کہ شوکانی نے
تسلیم کرلیا ہے کہ بعض راتوں میں بیس پڑھنا بھی بسند ضعیف ثابت ہو اور جب ثابت ہو تو ۱۱۔ یا ۱۳ کے
اعتبار سے بھی حدیث عائشہؓ میں تمام راتوں کے حال کا بیان کیونکر ہو سکتا ہے؟

(۱۹) الموی صاحب نے یہاں کوئی جواب نہیں دیا ہے۔ صرف سرسامی کیفیت کا مظاہرہ کیا ہے
اسکے جواب میں صرف یہ مصرعہ کافی ہے۔ ع چارہ نبود بجز شنیدن،

یا نو یا گیارہ، اسی طرح یہ صاف نہیں ہوتا کہ وتر کی ایک رکعت پڑھتے تھے یا تین، یا تین سے زیادہ اس لئے کہ ان صورتوں میں سے جو صورت بھی رہی ہو اس پر صادق ہے کہ گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے مگر حضرت عائشہؓ نے دوسرے فقرہ میں اس ابہام کو دور کرکے ایک صورت متعین فرمادی ہے۔ فرماتی ہیں یصلی اربعا فلا تسال عن حسنهن وطولهن ثم یصلی اربعا فلا تسال عن حسنهن وطولهن ثم یصلی ثلاثا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلے چار رکعتیں ایسی پڑھتے تھے کہ ان کے حسن و طول کو نہ پوچھو، اس کے بعد پھر ایسی ہی چار رکعتیں پڑھتے تھے، پھر تین رکعتیں پڑھتے تھے۔ اسمیں حضرت عائشہؓ نے گیارہ سے زیادہ نہ پڑھنے کی یہ صورت متعین کردی کہ نہ سات نہ نو، بلکہ گیارہ پڑھتے تھے اور یہ کہ وتر کی تین رکعتیں پڑھتے تھے اور اسی کے ساتھ یہ بھی سن لیجئے کہ مولانا عبدالرحمن مبارکپوری نے تحفۃ الاحوذی میں اس بات کو بھی صاف کردیا ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ یہ پہلی چار چار رکعتیں ایک ایک سلام سے اور پچھلی تین رکعتیں ایک سلام سے تھیں (۲۰) (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۳۳۱) اس تمہید کے بعد اب ہماری گزارش یہ ہے کہ جب حدیث کے پہلے فقرہ سے اہل حدیث کے خیال سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی معمول یہ ثابت ہوگا کہ آپ گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے تو دوسرے فقرہ میں جس میں پہلے ہی فقرہ کی توضیح و تشریح کی گئی ہے یہ ثابت ہوا کہ آپ کا دائمی معمول گیارہ پڑھنے کا اس طرح تھا کہ پہلے چار چار رکعتیں ایک ایک سلام سے پڑھتے تھے، پھر وتر کی تین رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے تھے۔ (۲۱) لہٰذا اہل حدیث کو لازم تھا کہ وہ کبھی گیارہ رکعت سے کم تراویح نہ پڑھتے

---

(۲۰) اثری صاحب فرماتے ہیں کہ جب پہلے فقرہ میں گیارہ، سات، نو تینوں کی نفی نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ دوسرے فقرہ میں صرف ایک عدد یعنی گیارہ کی کیفیت بیان کی ہے کیونکہ ان اعداد میں زیادہ عمل گیارہ پر تھا۔" میں کہتا ہوں کہ اچھا دائمی نہیں اکثری سہی تو اب ایمانداری سے بولو کہ اہل حدیث کا بھی زیادہ عمل گیارہ ہی پر ہے؟

(۲۱) اثری صاحب فرماتے ہیں کہ پہلے فقرہ میں تو یہ صراحت ہو کہ گیارہ سے زیادہ نہیں

اور ہمیشہ چار چار رکعتوں پر سلام پھیرتے اور ہمیشہ وتر کی تین رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے مگر اہل حدیث ایسا نہیں کرتے بلکہ عموماً نو رکعتیں پڑھتے ہیں جیسا کہ ہمارے بلاد کے ہزاروں آدمی جانتے ہیں، پھر ہمیشہ دو رکعتوں پر سلام پھیرتے ہیں، اور ہمیشہ وتر کی ایک رکعت پڑھتے ہیں اور اگر کوئی تین پڑھ بھی لیتا ہے تو

پڑھتے تھے، کیا دوسرے فقرہ میں بھی اس قسم کی کوئی صراحت ہے کہ اُدائے رکعات کی یہ کیفیت دائمی تھی (ص۶۵) بس اسی سمجھ پر "سخن فہمی عالم بالا معلوم شد" کا فقرہ آپ صاحب کے حالت پر چست کرنا چاہتے ہیں، مجھ کو تو ڈر ہے کہ آپ کی اس سمجھ پر کوئی یہ نہ کہہ بیٹھے کہ "سخن فہمی عالم زیریں معلوم شد"۔ اجی حضرت آپ تو ایسا فرما رہے ہیں جیسے دوسرا فقرہ پہلے سے بالکل بے ربط ہے، حالانکہ ابھی ص۵۵ میں ابن حجر کی یہ عبارت آپ نقل کر چکے ہیں لان روایۃ ابی سلمۃ التی دلت علی الحصر فی احدی عشرۃ جاء فی صفتہا عند المصنف و غیرہ یصلی اربعا ثم یصلی اربعا ثم یصلی ثلاثا (اس لئے کہ ابو سلمہ کی روایت جو گیارہ رکعت میں حصر پر دلالت کرتی ہے، ان گیارہ رکعتوں کا وصف بخاری وغیرہ میں یہ آیا ہے کہ چار پڑھتے تھے، پھر چار پڑھتے تھے، پھر تین پڑھتے تھے) یعنی ابن حجر یہ تصریح فرماتے ہیں کہ دوسرے فقرہ میں جو کیفیت ادا مذکور ہے وہ انھیں گیارہ رکعتوں کی کیفیت ادا ہے جن پر پہلے فقرہ میں حصر بتایا گیا ہے اور یہ بھی آپ ابھی ص۶۴ میں تسلیم کر چکے ہیں کہ "زیادہ عمل گیارہ ہی پر تھا" پس جب زیادہ عمل گیارہ پر تھا اور انھیں گیارہ رکعتوں کی جن پر زیادہ عمل تھا یہ کیفیت بتائی گئی ہے تو کون عاقل بالغ اس سے انکار کر سکتا ہے کہ یہ کیفیت ادا بھی دائمی نہیں تو اکثری ضرور تھی؛ اور یہ کیفیت اکثری تھی، تو چونکہ اس کا ایک جز یہ بھی ہے کہ چار چار رکعتیں ایک ایک سلام سے پڑھی جاتی تھیں اسی کو مولانا مبارک پوری نے حدیث کا ظاہر قرار دیا ہے۔ لہٰذا تحفۃ الاحوذی کے حوالہ کو بے موقع سمجھنا آپ کی نادانی ہے۔ اسی طرح محدثین کے دو احتمال ذکر کر دینے سے یہ سمجھ لینا کہ یہ فقرہ دونوں صورتوں (ایک سلام سے چار اور دو سلام سے چار) پر بیک وقت دلالت کرتا ہے سخت نادانی ہے اس لئے کہ متعدد احتمالات کے

دو سلام سے (۲۲)۔ اس سے معلوم ہوا کہ خود اہل حدیث ہی کے نزدیک یہ حدیث لازم العمل نہیں ہے، نہ اسکی خلاف ورزی سنت کی خلاف ورزی ہے، ایسی حالت میں دوسروں پر اس سے حجت قائم کرنا یا کسی دعوے کے ثبوت میں اس کو پیش کرنا بالکل خلاف انصاف و دیانت ہے اور اگر ہماری اس گرفت سے گھبرا کر اہل حدیث یہ کہنے

ذکر سے یہ قطعاً لازم نہیں آتا، چنانچہ اس جگہ جو دو احتمال بیان کئے گئے ہیں تو محدثین کا مقصد یہ ہے کہ احتمال ظاہر کو لو تو یہ فقرہ دو سلام سے پڑھنے پر دلالت نہ کریگا اور احتمال بعید کو لو تو یہ فقرہ ایک سلام سے پڑھنے پر دلالت نہ کرے گا۔

(۲۲) املوی صاحب فرماتے ہیں کہ مولانا (مئوی) نے حدیث کسی اہل حدیث سے پڑھا ہوتا تو یہ مغالطہ نہ کھاتے، میں کہتا ہوں اچھا یہ بات ہے! تب تو مولانا سید نذیر حسین صاحب کو حدیث فہمی میں بہت مغالطے ہوئے ہوں گے اور ان کی وراثت میں سارے مغالطے پہلے حافظ صاحب اور مولانا مبارک پوری کے حصہ میں پھر آپ کے حصہ میں آئے ہوں گے اور شیخ الکل ہی پر کیا موقوف ہے، نواب صاحب اور حجۃ الاسلام امرتسری نے بھی حدیثوں کے سمجھنے میں خوب مغالطے کھائے ہوں گے، اس لئے کہ ان سب لوگوں نے حدیث احناف سے "پڑھا" ہے۔

اس کے بعد املوی صاحب فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں "گیارہ سے کم پڑھنے کی نفی نہیں ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث میں گیارہ سے کم پڑھنے کا اثبات بھی نہیں ہے، .. .. اسی لئے آپ نے کم پڑھنے کا ثبوت اس حدیث سے نہیں بلکہ دوسری حدیث سے دیا ہے پس جب دوسری حدیث سے کم پڑھنا ثابت ہے اس لئے وہ خلاف سنت نہیں ہے تو اسی طرح اس حدیث میں مطلقاً گیارہ سے زیادہ پڑھنے کی نفی نہیں ہے، جیسا کہ آپ نے صہ ۱۱ میں خود اقرار کیا ہے کہ "یہ حصر مطلقاً نہیں ہے بلکہ لمبی لمبی رکعتوں کے اعتبار سے ہے"۔ اور دوسری حدیث سے آپ کا مطلقاً (یعنی لمبی کی قید کے بدون) گیارہ سے زیادہ پڑھنا ثابت ہے، جیسا کہ پہلے محقق ہو چکا ہے تو گیارہ سے

لگیں کہ اس حدیث میں دوامی کیفیت کا بیان نہیں ہے تو گزارش ہے کہ دوامی نہیں تو اکثری تو ہے اور اہل حدیث کا عمل اکثر اوقات میں بھی اس کے مطابق نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف ہے[۲۴]! رابعاً امام محمد بن نصر مروزی رحمہ نے اپنی کتاب قیام اللیل میں ایک باب کا عنوان یہ قرار دیا ہے باب عدد الرکعات التی یقوم بہا الامام للناس فی رمضان، یعنی ان رکعتوں کی تعداد کا باب جن میں

زیادہ پڑھنا بھی خلاف سنت نہیں ہے۔

اس کے بعد الموی صاحب فرماتے ہیں کہ اگر حضرت عائشہ رضہ نے فرمادیا ہوتا کہ اس کیفیت کے خلاف آنحضرت ﷺ کبھی نہیں پڑھتے تھے...... تو بلا شبہ اہل حدیث اس کیفیت کو بھی...... اگر لازم العمل نہیں تو افضل اور احسن ضرور سمجھتے، تاہم سنت تو بحمد اللہ اب بھی سمجھتے ہیں"۔

ناظرین آپ نے دیکھ لیا! اتباع سنت کے جذبہ سے سرشار اہل حدیث کا حوصلہ اور ولولہ اور ان کی جوانمردی وہمت کہ اگر حضرت عائشہ رضہ نے یہ بھی فرما دیا ہوتا کہ اس کیفیت کے خلاف آں حضرت ﷺ کبھی نہیں پڑھتے تھے تب بھی یہ سنت کے متوالے اس پر عمل نہ کرتے بلکہ صرف افضل سمجھ کر اتباع سنت کا حق ادا کرتے اور آج بھی باوجودیکہ حضرت عائشہ رضہ نے یہ نہیں فرمایا ہے۔ اس کو بحمد اللہ سنت (صرف) سمجھتے ہیں مگر عمل نہیں کرتے، ہاں یہ قوالی ضرور گاتے ہیں ع "ما بلبلیم نالاں گلزار ما محمدؐ"۔

یہی وجہ ہے کہ آگے چل کر الموی صاحب نے صـ۶۷ میں جب مخالفت سنت کے اس داغ کو دھونے کی کوشش کی ہے تو وہاں بھی ہمیشہ اس کیفیت سے نہ پڑھنے ہی کا ذکر کیا ہے کبھی اس کیفیت سے پڑھنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔

(۲۴) اس کے جواب میں الموی صاحب نے اس کیفیت ادا کے اکثری ہونے سے انکار کیا ہے، حالانکہ ابھی ذرا پہلے خود ان کے اور حافظ ابن حجر کے کلام سے اس کیفیت ادا کا اکثری ہونا ثابت کیا جا چکا ہے، اس کے علاوہ دوسری دلیل کم از کم رمضان میں اس کیفیت کے

امام لوگوں کے ساتھ رمضان میں پڑھے گا اس باب میں وہ رکعات تراویح
کی تعداد بتانے کے لیے بہت سی روایتیں لائے ہیں مگر حضرت عائشہؓ کی
اس حدیث کو جو سب سے صحیح اور اعلیٰ درجہ کی ہے ذکر کرنا تو درکنار اشارہ تک

اکثری ہونے کی یہ ہے کہ خود ا لموی صاحب کو تسلیم ہے کہ حضرت عائشہ کی یہ حدیث ابوسلمہؓ
کے اس سوال کیف کانت صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان کا
جواب ہے یعنی ابوسلمہ نے نماز رمضان کی کیفیت خصوصیت کے ساتھ دریافت کی تھی اور اس
سوال کا اصل جواب وہی فقرہ ہے جس میں کیفیت ادا کا بیان ہے، پس جب اس حدیث سے
اصالۃً و بالذات نماز رمضان کی کیفیت کا بیان ہی مقصود ہے تو ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ اسی
کیفیت کا بیان کریں گی الخ جو دائمی نہیں تو کم از کم اکثری ضرور ہو۔ اس لئے کہ اکثری ہی عمل کا
سنت معمولہ یا مستمرہ ہونا متعین ہے جو کام یا اس کام کی کیفیت شاذ و نادر ہو اس کا سنت معمولہ
یا مندوب الیہا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف بیان جواز کے لئے یا کسی معذوری کی بنا پر
یا کسی کیفیت کے غلبہ کی وجہ سے (مثلاً شدت تعلق مع اللہ کے غلبہ سے صوم وصال) بھی بعض
امور کبھی کبھی آپ سے صادر ہوئے ہیں اور ان کو سنت مندوب الیہا قرار نہیں دیا گیا ہے علاوہ بریں
جو کیفیت ادا حضرت صدیقہ نے بیان کی ہے وہ اگر اکثری نہیں ہے بلکہ اس کے مقابل میں
دوسری کوئی کیفیت اکثری ہے تو اکثری کو چھوڑ کر غیر اکثری اور قلیل الوقوع صورت کو ذکر
کرنا ترجیح مرجوح ہے جس کی نسبت حضرت صدیقہؓ کی طرف ہم نہیں کر سکتے، اہل حدیث کریں تو کریں
اور اگر یہ کیفیت اور دوسری کوئی کیفیت دونوں بدرجہ مساوی ہوں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔
نیز سائل کا کسی قلیل الوقوع کیفیت کو پوچھنا بھی قرین عقل نہیں ہے تا وقتیکہ اس کی کوئی وجہ
وجیہ نہ ہو، ان وجوہ کی بنا پر ہر صاحب فہم کے نزدیک اس حدیث میں جس کیفیت ادا کا ذکر ہے
وہ کم از کم اکثری ضرور ہے۔

اور کم از کم ماہ رمضان میں تو اس کیفیت کے اکثری ہونے میں کسی شک کی گنجائش ہی نہیں
معلوم ہوتی، اس لئے کہ اسی صورت میں سائل کے سوال اور حضرت صدیقہؓ کے جواب میں پوری مطابقت

نہیں کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے علم و تحقیق میں بھی اس حدیث کا

ظاہر ہوتی ہے نیز اس لئے کہ ماہ رمضان میں اس کیفیت کے ایک جزو (رکعات کی غیر معمولی تطویل) کی تائید خود حضرت عائشہ رضی کی ایک دوسری حدیث سے ہوتی ہے جو مسلم میں بایں الفاظ مروی ہے۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی رمضان مالا یجتہد فی غیرہ (یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبادت میں جتنی محنت و جانفشانی رمضان میں کرتے تھے اتنی غیر رمضان میں نہیں کرتے تھے) کیا مسلم کی حدیث میں جس اجتہاد کا ذکر ہے اس کی نسبت کسی ایمان دار کا دل یہ ماننے کو تیار ہو سکتا ہے کہ ایسا کبھی کبھی ہوتا تھا بہر حال جن لوگوں کو حدیث میں کچھ بھی بصیرت ہے ان کے نزدیک حضرت عائشہ رضی نے جو کیفیت ادا بیان کی ہے وہ آں حضرت کا اکثری عمل ہے یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ نے اسی کیفیت ادا کے ایک جز تطویل رکعات کے ساتھ پڑھنے کو افضل لکھا ہو اور اس کیفیت کے ساتھ نہ پڑھنا ہو تو بیس پڑھنے کو افضل قرار دیا ہے۔ ان دلیلوں کے علاوہ ایک الزامی حجت بھی الموی صاحب پر قائم ہے اور وہ یہ ہے کہ انھوں نے ص۲۸۶ میں ایک اثر کے لفظ کان یصلی کی نسبت لکھا ہے کہ وہ اپنے اطلاق کی بنا پر کسی زمانہ کے ساتھ مقید و مخصوص نہیں ہے، لہذا یہاں بھی وہی لفظ وارد ہوا ہے تو یہاں بھی وہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید و مخصوص نہ ہوگا بلکہ ہر زمانہ کو شامل ہوگا اور جب ہر زمانہ کو شامل ہوگا تو آپ کے اس اصول سے اس کیفیت کو دائمی ہونا چاہیئے۔

الموی صاحب سے ایک سوال :- آپ نے گیارہ یا تیرہ پڑھنا تو اہل حدیث کا اکثری عمل بتایا اسی طرح وتر کی ایک رکعت اور تین بیک سلام اور تین بہ دو سلام پڑھنے کا بھی ذکر کیا۔ لیکن اس میں کیا راز ہے کہ آپ نے صاف صاف یہ نہیں لکھا کہ اہل حدیث ایک ایک سلام سے چار چار رکعتیں بھی پڑھتے ہیں۔ ایمانداری سے کہئے کہ کیا اس پر بھی کبھی عمل کرتے ہیں اور اگر کرتے ہیں تو کتنا اس کے متعلق علانیہ بیان دیجئے، اسی طرح اس کا بھی واضح اعلان کر دیجئے کہ ہم املو میں اس طرح سنت پر عمل کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ بھی بیان کر دیجئے گا کہ کب سے یہ عمل کرتے ہیں۔ ہم آپ کے اعلان کو سچا تصور کریں گے، باقی اگر وہ حقیقۃً سچا نہ ہوگا تو آپ کی جماعت پر آپ کی

کوئی تعلق تراویح سے ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ :- اگر کوئی یہ دعوےٰ کرے کہ تہجد اور تراویح میں کوئی فرق نہیں رہ۔ نماز ایک ہے نام دو ہیں۔ اسی کو گیارہ مہینہ تہجد کہتے ہیں اور اسی کو رمضان میں تراویح کے نام سے یاد کرتے ہیں تو سوال ہے کہ اس دعویٰ کی دلیل کیا ہے؟ اور جب کہ

دیانت داری تو ظاہر ہو جائے گی، ہاں اپنے اعلان میں یہ بھی صاف صاف ظاہر کر دیجیے گا کہ اہل حدیث کا اکثری عمل گیارہ پڑھنا ہے یا تیرہ، یا دونوں،

(۴۲) الموی صاحب فرماتے ہیں کہ " قیام اللیل کے عنوان باب سے صاف ظاہر ہے کہ اس باب میں صرف ان روایتوں کا پیش کرنا مقصود ہے جن میں امام و مقتدی کا ذکر ہے اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں اس کی تخصیص نہیں ہے اس لئے اس باب میں وہ کس طرح لائی جا سکتی ہے" (صفحہ) الموی صاحب کا یہ جواب اگر صحیح ہے تو بتائیں کہ جب حسب تصریح ابن حجر و قسطلانی و حافظ غازیپوری تراویح نام ہے رمضان کی با جماعت نفل نماز کا اور امام بخاری نے عنوان قائم کیا ہے کتاب صلوٰۃ التراویح کا اور اس سے بقول آپ کے صاف ظاہر ہے کہ اس عنوان کے ماتحت صرف ان روایتوں کا پیش کرنا مقصود ہے جن میں رمضان کی با جماعت نفل نماز کا ذکر ہے تو امام بخاری حدیث عائشہؓ کو اس عنوان کے ماتحت کیوں لائے جب کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں جماعت کی تخصیص نہیں ہے۔ فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔

دہلوی صاحب کا یہ جواب بتاتا ہے کہ صحیح بخاری کے تراجم ابواب پر ان کی طالب علمانہ نظر بھی نہیں ہے، ورنہ ایسی بے سمجھی کی بات ان کے قلم سے نہ نکلتی اور اس سے یہ بھی صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اہل حدیثوں سے حدیث پڑھنے کا کیا نتیجہ ہوتا ہے، میں چاہتا ہوں کہ ایک مثال کے ذریعہ اس بات کو سمجھا دوں۔ صحیح بخاری کا سب سے پہلا عنوان باب کیف کان بدء الوحی الخ ہے، اس باب کی دوسری حدیث احیانا یاتینی مثل صلصلۃ الجرس الخ ہے۔ اس پر محدث کبیر اسماعیلی نے اعتراض کر دیا ہے کہ اس حدیث میں ابتدائی

ان دونوں میں متعدد وجوہ مغائرت کے موجود ہیں تو ان دونوں کو ایک کہنا کیوں کر ممکن ہے۔(۲۵)

کی کیفیت مذکور نہیں ہے لہذا باب کے مناسب نہیں ہے، حافظ ابن حجر نے اس کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ اس حدیث میں ابتداء وحی کی تخصیص نہیں ہے لیکن اس میں جو کیفیت مذکور ہوئی ہے وہ حالت ابتداء وحی کو بھی شامل ہے اور اس کے بعد فرمایا ہے کہ پھر یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ باب کی کُل حدیثیں ترجمۃ الباب (بدأ الوحی) سے متعلق ہوں صرف اتنا کافی ہے کہ وہ عنوان باب یا اس کے متعلقات سے متعلق ہوں (فتح الباری ص۱۱)

اس تقریر کو سامنے رکھ کر امئوی صاحب سے پوچھئے کہ اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں امام و مقتدی کی تخصیص نہیں ہے تو کیا وہ امام و مقتدی کو شامل بھی نہیں ہے، اگر شامل ہے تو جس طرح بخاری کے باب کیف کان بدء الوحی میں احیانا یاتینی والی حدیث لائی جا سکتی ہے اسی طرح قیام اللیل والے مذکورہ بالا باب میں حدیث عائشہ رض لائی جا سکتی ہے اور اگر حدیث عائشہ امام و مقتدی یا بلفظ دیگر نماز باجماعت کو شامل نہیں ہے تو اس کو تراویح کی گیارہ رکعتوں کے ثبوت میں پیش کرنا غلط ہے اسلئے کہ تراویح تو نماز باجماعت ہی کا نام ہے جیسا کہ حافظ عبداللہ صاحب کی تصریح گزر چکی۔

(۲۵) امئوی صاحب نے اس کے جواب میں یہ تسلیم کر لیا ہے کہ تہجد اور تراویح ایک نہیں ہیں بلکہ ان دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ تہجد عام ہے اور تراویح خاص (دیکھئے ص۴۲) ہاں تہجد فی رمضان اور تراویح البتہ دونوں ایک ہیں (ص۴۲)

میں کہتا ہوں کہ ہو گی امئوی صاحب کی یہی "تحقیق" مگر حافظ عبداللہ صاحب غازیپوری وہ اہل حدیث عالم ہیں جن کے علم و فضل کے مقابلہ میں عصر حاضر کا کوئی اہل حدیث (یا امئوی صاحب کا فقرہ بلفظ غیر مقلد (ص۔۔ کہہ لیجئے) عالم پاسنگ کے برابر بھی نہیں ہو سکتا، خواہ وہ اس دور قحط الرجال میں کسی جامعہ کا شیخ الحدیث اور جماعت اہل حدیث کے مردہ جسم میں روح پھونکنے والا ہی کیوں نہ ہو، وہ حافظ صاحب لکھتے ہیں کہ صلوٰۃ اللیل اور قیام اللیل

مغائرت (دونوں کے دو ہونے) کے وجوہ ہیں مثلاً ایک وجہ یہ ہے کہ تہجد کی

اور صلوٰۃ التہجد ...... تینوں ایک ہی نماز کے نام ہیں ...... اور صلوٰۃ التراویح بھی صلوٰۃ اللیل ہے، فرق اس قدر ہے کہ صلوٰۃ التراویح صرف وہی صلوٰۃ اللیل ہے جو ماہ رمضان مبارک کی راتوں میں عشاء کے بعد بجماعت پڑھی جائے اور صلوٰۃ اللیل (تہجد) میں نہ رمضان کی راتوں کی قید ہے نہ جماعت کی قید، رمضان کی راتوں میں پڑھی جائے، خواہ دوسری راتوں میں اور بجماعت پڑھی جائے خواہ اکیلے اکیلے سب صلوٰۃ اللیل ہیں (ضمیمہ رکعات التراویح ص۴۲) دیکھیئے حافظ صاحب نے کس صفائی سے فرمایا ہے کہ صلوٰۃ اللیل یعنی تہجد میں جس طرح رمضان کی قید نہیں اسی طرح جماعت کی قید بھی نہیں ہے اور برخلاف اسکے تراویح میں جماعت کی قید ہے اس سے ثابت ہوا کہ رمضان میں عشاء کے بعد جو نفل نماز بے جماعت پڑھی جائے وہ تہجد فی رمضان تو ہے مگر تراویح نہیں، لہٰذا الموی صاحب کا تراویح اور تہجد فی رمضان کو ایک کہنا حافظ صاحب کی اس تصریح کے بموجب سراسر غلط ہے۔ صحیح یہ ہو کہ جس طرح تہجد (بلا تقیید) اور تراویح میں عموم و خصوص کا فرق ہے، اسی طرح تہجد فی رمضان اور تراویح میں بھی عموم و خصوص کا فرق ہے۔

الموی صاحب نے یہ دعویٰ کرنے کے بعد کہ تراویح اور تہجد فی رمضان و صلوٰۃ اللیل فی رمضان و قیام اللیل فی رمضان یہ چاروں الفاظ مترادف ہیں، نماز ایک ہے اور نام چار ہیں" (ص۴۲) اس بات کی کہ "تراویح ہی تہجد فی رمضان ہے" چار دلیلیں ذکر کی ہیں۔

ان دلیلوں کے باب میں ہماری سب سے پہلی گزارش یہ ہے کہ جب آپ کے زعم میں ان دلیلوں سے تراویح و تہجد فی رمضان میں کوئی فرق نہ ہونا بلکہ دونوں کا ایک ہونا ثابت ہوتا ہے تو حافظ صاحب نے جو ان دونوں میں فرق بتایا ہے وہ بھی باطل ہوا جاتا ہے لہٰذا پہلے یا تو کھلا ہوا اعتراف کیجئے کہ حافظ صاحب نے غلط لکھا ہے۔ نہیں تو بتائیے کہ حافظ صاحب ان دلیلوں کا کیا جواب دیتے تھے۔ آپ کے استاذ محترم حافظ صاحب کے شاگرد تھے اس علاقہ سے آپ کو کچھ معلوم ہو تو حافظ صاحب کے افادات سے ان کے معتقدین کو محروم نہ فرمائیے

یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ کم ازکم آپ کی پہلی دلیل حافظ صاحب کے علم میں تھی، اور آپ سے زیادہ اس حدیث کے مختلف طرق ان کے پیش نظر تھے، جیساکہ ضمیمہ رکعات التراویح کا ص۴۶ اس بات کی بین دلیل ہے۔ الایہ کہ آپ اپنی غیر مقلدیت کے خاصہ لازمہ کے اظہار کے لئے یہ کہہ دیں کہ طرق تو بیشک حافظ صاحب کے پیش نظر تھے مگر اس اچھوتے نکتہ کو قسام ازل نے میری قسمت میں لکھ رکھا تھا، اس لئے حافظ صاحب کی ذہن کی رسائی وہاں تک نہ ہو سکی۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ آپ کی پہلی دلیل میں اولاً تو یہی مسلم نہیں کہ ان تین راتوں کی نماز کے متعلق سب کا اتفاق ہے کہ یہ تراویح تھی؛ اسلئے کہ نواب صدیق حسن خاں صاحب نے لکھا ہے کہ بعض اس کو تراویح نہیں قرار دیتے۔ فرماتے ہیں "نزد بعضے ایں یازدہ رکعت کہ آنزا دو سہ شب گزارد نماز شب بود کہ در اول لیل بجماعت خواند چہ جماعت در نفل ثابت است، نہ نماز علحدہ بود بنام تراویح" (مسک الختام ص۱۵۵) ثانیاً سب کے اتفاق کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ اس پر اجماع ہے اس لئے کہ اجماع کی تعریف آپ نے خود یہ نقل کی ہے کہ کسی زمانہ کے تمام مجتہدین امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی امر شرعی پر اتفاق کر لینا اس کو اجماع کہتے ہیں (ص۳۰) اب اگر سب کے اتفاق کی یہ مراد ہو کہ اسپر عوام کا اجماع ہو تو وہ اس لئے مردود ہو کہ آپنے خود ہی شاطبی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عوام کے اجماع کا اعتبار نہیں ہے، اگرچہ وہ امامت کا دعویٰ کریں (ص۳۰) اور اگر مجتہدین کا اجماع مراد ہے تو اس کے باب میں بھی خود آپ ہی نے شاطبی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ "اجماع کا دعویٰ کرنیوالے اور اس سے حجت پکڑنے والے پر لازم ہو کہ اسکی ذمہ داری کا بوجھ اٹھانے سے پہلے وہ نفس اجماع کی حقیقت کو سمجھے، اسلئے کہ اجماع کیلئے ضروری ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے اول زمانے سے لیکر آج تک اس امت محمدیہ میں جتنے مجتہد ہوئے ہیں ان سب سے یہ بات منقول ہو، اجماع کے انعقاد کیلئے یہ امر قطعی ہو (ص۳۰) لہٰذا آپ ہی کے الفاظ میں علامہ شاطبی کے اس قول کے بموجب آپ پر واجب ہو کہ تمام دنیائے اسلام میں جتنے مجتہدین گزرے ہیں (صرف چند حضرات کے نام بتا دینا کافی نہیں ہے) ہر ایک سے اس کا ثبوت پیش کریں (ص۳۰) کیونکہ محض اتنی سی بات پر کہ آپ کو اس باب میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے

وغیرہ کی تفسیر دیکھئے اور تراویح کی مسنونیت احادیث سے ہوئی۔

اجماع کا دعویٰ کر دینا ائمۂ اسلام کے نزدیک حسب تصریح ابن القیم باطل ہے، میں اس جگہ اُن ساری باتوں کو نقل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتا، جو آپ نے "معیس پر اجماع" کی تردید میں ص۳۰۵ سے لے کر ص۳۱۵ تک خوب پھیلا کر لکھی ہیں، خود ہی ذرا زحمت فرما کر ان سب کو اپنے اس دعوے پر منطبق کر لیجئے۔

ثالثًا یہ تو مسلم ہے کہ تین راتوں کے بعد اس سلسلہ کو بند کر دینے کی علت بتاتے ہوئے یا تو یہ فرمایا ہے کہ اخشیت ان یفترض علیکم صلوٰۃ اللیل یا یہ فرمایا ہے کہ قیام ھذا الشھر لیکن یہ مسلم نہیں کہ دونوں لفظ فرمائے ہیں ومن ادعی فعلیہ البیان۔

رابعًا اگر اس کو بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ مسلم نہیں کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تراویح ہی رمضان میں صلوٰۃ اللیل اور قیام اللیل اور تہجد ہے اس لئے کہ کسی چیز پر کسی لفظ کے اطلاق سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس میں منحصر ہے، زید پر انسان کا اطلاق کرنے سے لازم نہیں آتا کہ بس زید ہی انسان ہے یا کیوں کہئے کہ زید بلا اختلاف انسان ہے اور یہ بھی صحیح ہو کہ وہ ماشی علی الاقدام ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انسان ہی ماشی علی الاقدام ہے۔

اگر ہماری بات اس طرح کسی کی سمجھ میں نہ آئی ہو تو ہم اس کو دوسرے طریقہ سے یوں سمجھانا چاہتے ہیں کہ اگر اثری صاحب کی یہ دلیل صحیح ہو اور اس سے واقعی یہی ثابت ہوتا ہوتا ہو کہ "تراویح ہی رمضان میں تہجد ہے"۔ تو اس سے لازم آئے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری عمر کے صرف ایک رمضان میں تین دن تہجد کی نماز پڑھی ہے، ان دنوں کے علاوہ رمضان میں کبھی تہجد کی نماز نہیں پڑھی وحاشا جنابہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک اس لئے کہ اثری صاحب اور ان کی جماعت کو مسلم ہے کہ آپ نے پوری عمر میں صرف تین دن تراویح پڑھی: .. .. ان کے علاوہ کبھی نہیں پڑھی، اور اثری صاحب کا یہ بھی کہنا ہے کہ تراویح ہی رمضان میں تہجد ہے تو جب آپ نے عمر بھر میں صرف

آں حضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سنۃ لکم قیامہ (نسائی؛
دیاتی تین ص۱۱۳ پر ملاحظہ ہو

تین ہی دن رمضان میں تہجد بھی پڑھا۔ کہئے المؤی صاحب اب تو سمجھ میں آگیا ہوگا۔

خامسًا جس طرح بعض روایات میں صلوٰۃ اللیل ہے اور بعض میں قیام هٰذا الشهر آیا ہے اسی طرح بعض میں خشیت ان یکتب علیکم الوتر بھی آیا ہے لہذا یہ کہئے کہ تراویح ہی وتر بھی ہے، معلوم نہیں المؤی صاحب اس کو کس مصلحت سے چھوڑ گئے ؟

تیسری گزارش آپ کی دوسری دلیل سے متعلق ہے کہ اگر کوئی نام نہاد محدث، شہر تو کیا پوری دنیائے حنفیت ان تین راتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تراویح کے علاوہ تہجد ادا فرمانا ثابت نہیں کرسکتی تو ہمارا بھی چیلنج ہے کہ کوئی نام نہاد شیخ الحدیث جامعہ رحمانیہ تو کیا اسکی پوری ٹولی مل کر بھی کسی حدیث سے ثابت نہیں کرسکتی کہ ان تین راتوں کے علاوہ آپ نے کبھی تراویح پڑھی ہو اور جب نہیں ثابت کرسکتی تو وہ قیامت تک اپنے کو اس الزام سے بری ثابت نہیں کرسکتی کہ بجز تین دنوں کے عمر بھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تہجد فی رمضان پڑھنے کی وہ منکر ہے، اس لئے کہ اس کے نزدیک تراویح ہی تہجد فی رمضان ہے پس جب تین دن سے زیادہ تراویح ثابت نہیں تو اس کے نزدیک تین دن سے زیادہ تہجد فی رمضان بھی ثابت نہیں۔

ہم کو المؤی صاحب کے ایسے بدیہی البطلان استدلالوں پر چنداں تعجب نہیں ہے تعجب ان کی اس جرأت رندانہ پر ہے کہ پہلے استدلال کو وہ قول نبوی سے اور دوسرے کو فعل و تقریر نبوی سے قرار دیتے ہیں۔

ہماری چوتھی گزارش آپ کی تیسری دلیل سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ خاتمۃ الحفاظ والمحدثین حضرت علامہ انور شاہ نور اللہ مرقدہ کے الفاظ فجعل الصلوۃ واحدۃ کا یہ ترجمہ بالکل غلط ہے کہ "حضرت عمرؓ نے تراویح اور تہجد فی رمضان دونوں کو ایک ہی نماز قرار دیا ہے"۔ اس لئے کہ عربی درجہ کا ایک ادنیٰ طالب علم بھی سمجھ سکتا ہے کہ اگر حضرت

شاہ صاحبؒ یہ کہنا چاہتے تو ان کے الفاظ یہ ہوتے فجعل الصلاتین واحدۃ۔

اصل یہ ہے کہ شاہ صاحب کی بات آپ نے سمجھی ہی نہیں ہے، سنئے! ان کی تحقیق یہ ہے کہ رمضان میں دو نمازوں کا وجود ہی نہیں۔ بس ایک نماز ہے اسی کو اول میں باجماعت پڑھئے تو تراویح ہے اور اسی کو آخر میں بے جماعت پڑھئے تو تہجد ہے۔ چنانچہ خود آپنے ۵۷ میں ان کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں تلک صلوۃ واحدۃ اذا تقدمت سمیت باسم التراویح واذا تاخرت سمیت باسم التہجد، شاہ صاحبؒ نے اپنی اس تحقیق کی تائید میں حضرت عمرؓ کے اس قول والتی تنامون عنہا افضل من التی تقومون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حضرت عمرؓ نے بھی نماز کو ایک ہی قرار دیا ہے، ہاں اسی نماز کو اول میں پڑھنے کو مفضول اور آخر میں افضل قرار دیا ہے۔ الحاصل شاہ صاحب کی اس تحقیق کو دلیل بنانا الموی صاحب کی خوش فہمی ہے۔ اس لئے کہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ "تراویح ہی تہجد فی رمضان ہے"۔ بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اول میں پڑھئے تو تراویح ہے تہجد نہیں اور آخر میں پڑھئے تو تہجد ہے تراویح نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب تہجد فی رمضان اور تراویح میں عینیت کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ دونوں کو متحد النوع فرماتے ہیں جیسا کہ خود الموی صاحب ان کی عبارت کے ترجمہ میں فرماتے ہیں کہ "میرے نزدیک مختار یہ ہے کہ یہ دونوں نمازیں متحد النوع ہیں" (ص ۵۷) اور متحد النوع ہونے سے اتحاد صنفی یا اتحاد شخصی لازم نہیں آتا مثلاً زید اور اسکی اہلیہ دونوں متحد النوع تو بلاشبہ ہیں مگر دونوں کی صنف ایک نہیں اس لئے کہ ہرچند کہ نوع کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں مگر صنف کے اعتبار سے دونوں دو ہیں، اسی طرح مولانا مبارکپوری اور مولانا الموی دونوں بے شبہ متحد النوع ہیں مگر اس کے باوجود شخصیت کے اعتبار سے دونوں دو ہیں، اگر یہ بات الموی صاحب نے سمجھ لی ہے تو آگے سنیئے کہ اسی طرح حضرت شاہ صاحب نے اگر تراویح اور تہجد فی رمضان کو متحد النوع فرمایا ہے تو اُن کے اس ارشاد سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دونوں صنف کے اعتبار سے بھی ایک ہی ہیں، اور جب تک یہ بات ثابت نہ ہو اُس وقت تک اس سے یہ ثابت نہ ہوگا کہ تراویح ہی تہجد فی رمضان" ہے اس لئے کہ بالبداہت مرد و عورت متحد النوع ہیں مگر دونوں کے متحد النوع

ہونے کے باوجود کوئی پاگل ہی کہہ سکتا ہے کہ مرد ہی عورت بھی ہے اس کو بھی الموی صاحب کی دانشمندی کے سوا اور کیا کہا جائے کہ ان کو فیض الباری کا لفظ انہما واحد تو نظر آیا اور اسکی بنیاد پر اس عبارت کو انھوں نے وجوہ مغائرت کا اجمالی جواب قرار دے لیا۔ لیکن اسی عبارت میں اختلف صفتاھما اور تغایر الوصفین کے الفاظ سے وجوہ مغائرت کی تائید ان کی سمجھ میں نہیں آئی، میں الموی صاحب سے پوچھتا ہوں کہ اچھا تراویح اور تہجد فی رمضان متحد النوع سہی مگر فیض الباری کی تصریح کے بموجب متغائر الوصفین تو ہیں پس دو متغائر وصفوں کے ساتھ متصف ہوتے ہوئے ایک دوسرے پر صادق کیسے آئیں گے؟

ہماری پانچویں گزارش آپ کی چوتھی دلیل سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ نے فیض الباری کی عبارت کو بے سمجھے بوجھے نقل راجح عقل کے اصول پر نقل کر دیا ہے اور اسکو اپنے مدعا کی دلیل قرار دے لیا ہے اور اگر آپ نے سمجھ کے نقل کیا ہے تو بتائیے تہجد اور مطلق نفل دونوں دو ہیں یا ایک، اگر دو ہیں تو تراویح پڑھنے کے بعد بعض علمائے سلف کا تہجد کو منع کرنا اور بعض کا مطلق نفل کی اجازت دینا اختلاف نہیں ہوا اس لئے کہ پہلا گروہ تہجد کو منع کرتا ہے مطلق نفل کو نہیں اور دوسرا مطلق نفل کی اجازت دیتا ہے تہجد کی نہیں لہذا کسی کا قول دوسرے کے قول کے مخالف نہیں ہے اور اختلاف ہی کو آپ نے دلیل بنایا ہے، پس جب اختلاف ختم ہوگیا تو دلیل بھی ختم ہو گئی، اور اگر دونوں ایک ہیں تو اس اختلاف سے جس طرح آپ کو فائدہ پہونچے گا اسی طرح آپ کے مخالف کو بھی فائدہ پہونچے گا، اس لئے کہ اگر ایک گروہ کے تہجد کو منع کرنے سے یہ ثابت ہوگا کہ تراویح و تہجد ایک ہیں تو دوسرے گروہ کے مطلق نفل کی (جو بعینہ تہجد ہے) کی اجازت دینے سے یہ ثابت ہوگا کہ تراویح و تہجد دو ہیں۔

اب اگر آپ یہ کہیں کہ ان دونوں نمازوں کے متحد ہونے کی یہ دلیل میں نے نہیں بلکہ مولانا انور شاہ صاحب نے دی ہے لہذا اس کے صحت وسقم کے وہ ذمہ دار ہیں تو گزارش ہے کہ اولاً ہم ثابت کر چکے ہیں کہ آپ ہر دونوں نمازوں میں جس اتحاد کے قائل ہیں اس کے قائل حضرت شاہ صاحب نہیں ہیں، لہذا اس دلیل سے اگر اس اتحاد کا ثبوت ہوتا ہو جسکے وہ قائل ہیں تو ضروری نہیں کہ اسی دلیل سے اس اتحاد کا ثبوت بھی ہو جس کے آپ قائل ہیں۔ ثانیاً خوب اچھی طرح

سمجھ لیجئے کہ فیض الباری یا العرف الشذی میں جو کچھ درج ہے اس کو حضرت شاہ صاحب کی طرف قطعی طور پر منسوب کرنا علمی دیانت کا خون کرنا ہے، ہاں کشف الستر اور فصل الخطاب وغیرہ میں جو کچھ درج ہے اسکی نسبت حضرت شاہ صاحب کی طرف قطعاً صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ خود انکی تالیفات ہیں، لیکن العرف الشذی اور فیض الباری خود شاہ صاحب کی تالیفات نہیں ہیں، ان کے درس کی تقریریں ہیں، ایک صاحب نے اپنے پڑھنے کے زمانہ میں ترمذی کی تقریریں قلبند کی تھیں اور اس طرح قلبند کی تھیں کہ سبق ہوتا رہتا تھا وہ لکھتے رہتے تھے جتنا باقی رہ جاتا تھا اسکو کمرہ میں جاکر پورا کرتے تھے اسی کو بعد میں العرف الشذی کے نام سے شائع کر دیا گیا اور فیض الباری صحیح بخاری کی تقریر ہے جس کو ایک دوسرے صاحب نے قلبند کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ جن لوگوں نے یہ تقریریں لکھی ہیں وہ لکھنے کے وقت پختہ کار عالم تو درکنار ابھی فارغ بھی نہیں ہوئے تھے پھر اثنار درس میں لکھنے کی وجہ سے دو طرف توجہ بٹی ہوئی تھی نہ پورے طور پر سُن سکتے تھے نہ کما حقہ اردو تقریر کو عربی میں منتقل کر سکتے تھے۔ بلکہ اگر اُردو میں لکھتے تو بھی بجنسہ پوری تقریر لکھ لینا عادۃً ناممکن تھا۔ اس لئے اس بات کا ہرگز یقین نہیں کیا جاسکتا کہ لکھنے والوں نے سب باتیں پوری پوری لکھ لی ہیں نہ اس کا یقین کیا جاسکتا ہے کہ ان لوگوں نے ہر بات پوری توجہ سے سُن کر اور ٹھیک ٹھیک سمجھ کر لکھی ہیں نہ اس کا یقین کیا جاسکتا ہو کہ ٹھیک سمجھ لینے کے بعد ان کی تعبیر بھی پورے طور پر درست ہے اس میں کوئی قصور و نقص نہیں ہے بلکہ اسکے برخلاف ایک سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کے دوسرے شاگردوں نے شہادت بھی دی ہے کہ ان تقریروں میں شاہ صاحبؒ کی بہت سی باتیں ادھوری درج ہیں، بہت سی باتوں کے سمجھنے میں خطا واقع ہوئی ہے اور بہت سی باتوں کی تعبیر میں ایسا نمایاں نقص ہے کہ اس سے کچھ کا کچھ سمجھا جاتا ہے۔ بہرحال ان وجوہ کی بناپر ان تقریروں میں جو کچھ درج ہو ان کی بنیاد پر نہ تو شاہ صاحبؒ پر کوئی اعتراض کرنا جائز ہے نہ ان سے شاہ صاحب کے کسی معتقد پر یا کسی حنفی پر الزامی حجت قائم کرنا صحیح ہے۔

میں نے یہ بات ذرا تفصیل سے اس لئے لکھی ہے کہ اعلوی صاحب تو خیر ان کے استاد بزرگوار نے بھی باہمہ علم و فضل اپنی اس ذمہ داری کا جو علمی دیانت کی رو سے

ان پر عائد ہوئی تھی مطلقاً احساس نہ کر کے تحفۃ الاحوذی میں جگہ جگہ العرف الشذی پر نکتہ چینی کی ہے، پھر بھی چونکہ وہ استاد تھے اس لئے کہیں شاہ صاحبؒ کا نام نہیں لیا بلکہ قال صاحب العرف الشذی کہا ہے تاکہ بات بنانے کی گنجائش رہے۔

اب میں چاہتا ہوں کہ اوپر جو میں نے لکھا ہے اس کے ثبوت میں کوئی مثال بھی پیش کردوں، اس لئے میں اسی عبارت کو جسے الملوی صاحب نے ص۴۲ میں نقل کیا ہے اور جس پر ابھی گفتگو ہو رہی ہے پیش کرتا ہوں۔ دیکھئے فیض الباری کے جامع نے تو یہ لکھا ہے کہ بعض سلف تراویح کے بعد تہجد کو منع کرتے تھے اور بعض نفل مطلق کی اباحت کے قائل تھے لہٰذا اگر یہ دو تو دو چیزیں ہیں تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سلف میں کوئی شخص تراویح کے بعد تہجد کے جواز کا قائل نہ تھا یا کم از کم یہ کہ جامع فیض الباری نے اس کو ذکر نہیں کیا مگر اس کے برخلاف العرف الشذی کا جامع یہ نقل کرتا ہے ثبت عن بعض التابعین الجمع بین التراویح والتہجد فی رمضان ص۳۳۰ (یعنی بعض تابعین سے رمضان میں تراویح اور تہجد کو جمع کرنا ثابت ہے) اور یہی صحیح بھی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ قیام اللیل کے باب التعقیب وھو رجوع الناس الی المسجد بعد انصرافھم عنہ (تعقیب کا باب، اور وہ مسجد سے جانے کے بعد لوگوں کا مسجد میں پھر آنا ہے) میں حضرت انس کا یہ اثر نقل کیا ہے کہ انہ کان لایری باسا بالتعقیب فی رمضان وقال انما یرجعون الی خیر یرجونہ او یفرون من شر یخافونہ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ کے زمانہ میں کچھ لوگ تراویح کے بعد سحر کے وقت (جیسا کہ اس کے بعد والے اثر میں سحر کا لفظ موجود ہے) مسجد میں جا کر پھر نماز پڑھتے تھے۔

اور اگر تہجد اور نفل مطلق دونوں ایک ہیں تو جامع فیض الباری کی تعبیر میں نقص و قصور ہے۔ جو موہم خلاف مقصود ہے، اسی طرح حضرت شاہ صاحبؒ نے محمد بن نصر کی نسبت یہ بیان کیا ہوگا کہ انھوں نے قیام اللیل میں ایک ترجمۃ الباب وضع کیا ہے جس کے ماتحت یہ بیان کیا ہے الخ اسی کو جامع تقریر نے یوں لکھ دیا کہ وضع عدۃ تراجم جو بالکل غلط ترجمانی ہے فیض الباری کی عبارت کی بحث تو ختم ہوگئی مگر قیام اللیل کے مذکورہ بالا باب کا ذکر آگیا

یعنی میں نے رمضان کے قیام کو مسنون کیا ہے (۲۶) ۔ دوسری وجہ یہ ہو کہ تہجد کی

تو الموی صاحب کو بتاتا چلوں کہ اس باب کے پڑھنے سے بھی صاف ظاہر ہوتا ہو کہ تراویح
کے بعد تہجد پڑھنے میں سلف کا جو کچھ اختلاف تھا وہ مسجد میں پڑھنے کے باب میں تھا۔ چنانچہ
قیام اللیل میں حضرت حسنؒ و قتادہ کا اس کو مکروہ قرار دینا مذکور ہے اور دونوں کے اثر دل
میں مسجد میں کراہت کی تصریح ہے اور ابن الاثیر نے حضرت انسؓ کے اثر کی شرح کرتے
ہوئے لکھا ہے کہ فکرہ ان یصلوا فی المسجد و احب ان یکون ذالک فی
البیوت (حاشیہ قیام اللیل)

(۲۶) مغائرت تراویح و تہجد کی اس پہلی وجہ کا جواب الموی صاحب نے یہ دیا ہے
کہ جس قیام اللیل کی مشروعیت نص قرآنی سے ثابت ہو رہی ہے اس میں رمضان یا غیر
رمضان کی کوئی قید نہیں لہذا یہ نص قرآنی اپنے عموم و اطلاق کے اعتبار سے قیام اللیل فی
رمضان اور قیام اللیل فی غیر رمضان دونوں کو شامل ہے" (ص ۲۲) پس ..... تراویح
کی مشروعیت بھی نص قرآنی ہوئی ہے۔

الموی صاحب نے صاحب کعات کی پہلی وجہ مغائرت کو ان کی قرآن و حدیث فہمی کا
شاہکار کہا ہے مگر میں بتاؤں گا کہ الموی صاحب کا جواب اس سے کہیں بڑا شاہکار ہے۔

سب سے پہلے میں الموی صاحب سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ اگر تراویح کی مشروعیت
بھی نص قرآنی سے ہوئی ہے تو کیا آپ ثابت کر سکتے ہیں کہ اولین و آخرین میں سے کسی امام
یا عالم نے اس کی تصریح کی ہے؟ جس طرح بہت سے صحابہ و تابعین و ائمہ و علماء نے یہ
تصریح کی کہ قیام اللیل کی مشروعیت قرآن سے ہوئی ہے اور کیا تراویح کی نسبت بھی کسی
ایک عالم نے یہ کہا ہے کہ وہ پہلے فرض تھی، پھر اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور کیا کسی روایت سے
یہ ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں تراویح کی نماز پڑھی ہے، جس طرح یہ
ثابت ہے کہ مکہ میں بھی قیام اللیل فرماتے تھے اور یہ کہ جب اس کی فرضیت بھی آیت قم
اللیل سے ہوئی ہے تو جس طرح اس کے نزول کے بعد سے ہمیشہ آپ نے قیام اللیل پر

مداومت کی ہے اسی طرح تراویح پر بھی مداومت کی ہوگی۔ اس لئے کہ وہ قیام اللیل سے
کوئی الگ چیز نہیں ہے بلکہ ایک سال تک قیام لیل فرض رہا ہے تو اس سال تو یقیناً
پورے رمضان آپ نے تراویح پڑھی ہوگی لہذا یہ کہنا غلط ہے کہ آپ نے صرف تین روز
تراویح پڑھی ہے ''اس کا کیا جواب آپ کے پاس ہے'' نیز جب اسکی مشروعیت بھی نص قرآنی
ہوئی تو اس نص کی تعمیل میں جس طرح دوسرے مہینوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
قیام لیل کیا ہے اسی طرح یقیناً تراویح بھی اسی وقت سے برابر پڑھی ہوگی، پھر امام شافعیؒ
نے تراویح کی نسبت انہا شدئه لم تکن کیوں کہا؟ یعنی یہ کہ وہ نئی چیز ہے آنحضرتؐ
کے وقت میں نہیں تھی، نیز نواب صاحب نے یہ کیوں لکھا کہ ''مواظبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
بر آں بطریق تعبد ثابت نہ شدہ'' (مسک الختام ص۵۵۱) نیز اگر تراویح کی مشروعیت بھی اسی
نص قرآنی سے ہوئی ہے تو کیا وجہ ہے کہ امام بخاری نے باب تہجد میں فتهجد به اور
باب قیام اللیل میں قم اللیل اور قیام لیل کی فرضیت اور فرضیت کے نسخ کا
تو ذکر کیا ہے، اسی طرح محمد بن نصر نے بھی قیام اللیل کے شروع میں اس آیت اور قیام لیل
کی فرضیت اور اس کے نسخ کا ذکر کیا مگر دونوں نے جب تراویح یا قیام رمضان کے مستقل عنوان
قائم کئے تو نہ اُن آیتوں کو لکھا نہ تراویح کی فرضیت کے بعد اس کے نسخ کا کوئی ذکر کیا۔

نیز اگر تراویح کی مشروعیت بھی نص قرآنی سے ثابت ہوئی ہے تو چونکہ اسی نص قرآنی
کی بنا پر سال بھر تک قیام لیل فرض رہا ہے اس لئے مئوی صاحب کو کہنا پڑے گا کہ ایک
سال تراویح بھی فرض تھی، حالانکہ یہ غلط ہے اور مئوی صاحب کے سوا ہمارے علم میں اس کا
کوئی قائل نہیں ہے بلکہ اس کے برخلاف حضرت عمر فاروقؓ کی یہ تصریح موجود ہے ان
هذا الشهر المبارك الذی فرض الله صيامه ولم يفرض قيامه، اور دوسرے
طرق میں یہ الفاظ ہیں ان هذا الشهر كتب الله عليكم صيامه ولم يكتب عليكم
قيامه، اور حضرت عمر بن العزیز نے فرمایا ہے کہ ان هذا الشهر فرض الله صيامه و

من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیامہ، حالانکہ اگر قیام رمضان بھی قم اللیل سے مشروع ہوا ہے تو کہنا چاہئے تھا کہ اللہ ہی نے اس کے قیام کو بھی فرض کیا تھا، مگر فرض کرنے کے بعد منسوخ کر دیا اور اب صرف اس کا استحباب باقی ہے۔ عمر بن عبدالعزیز کے اس اثر سے ظاہر ہوتا ہے کہ سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مراد قیام رمضان[1] کی مشروعیت کا اعلان ہے، اس کے فضائل واحکام کا بتانا نہیں، اس لئے کہ فضائل و احکام تو صوم رمضان کے بھی آنحضرتؐ ہی نے بتائے ہیں۔ لہذا قیام وصیام میں اس حیثیت سے تفریق کی کوئی وجہ نہیں ہے اسی طرح اگر دونوں کی مشروعیت قرآن سے مانی جائے تو بھی تفریق کی کوئی وجہ نہیں ہے، ہاں اگر صیام کی مشروعیت وفرضیت قرآن سے اور قیام رمضان کی مشروعیت نبوت کی زبان حق ترجمان سے مانی جائے تو بیشک تفریق صرف موجہ نہیں بلکہ مستحکم ہے۔

ان سوالات کے بعد میں الموی صاحب کو بتانا چاہتا ہوں کہ آیت قم اللیل کا نزول واقعۂ اسراء سے ایک سال قبل ہوا ہے اس وقت سے ۲ھ ہجری تک نہ شرعی رمضان کا وجود تھا نہ شرعی قیام رمضان کا۔ اس وقت تک قیام جمادی الاولیٰ اور قیام ذیقعدہ کی طرح ایک لغوی قیام رمضان کا تصور ہو سکتا تھا، وہ بیشک آیت کے اطلاق کے رو سے مشروع تھا مگر اس میں گفتگو نہیں ہے، گفتگو تو اس شرعی قیام رمضان میں ہے جو ۲ھ ہجری میں صوم رمضان کی فرضیت اور ماہ رمضان کے اس تفوق اور شرعی امتیاز اور مہبط انوار و برکات کے ہونے کے بعد متحقق ہوا، اس مخصوص و ممتاز قیام رمضان کی مشروعیت اور مسنونیت ہرگز نص قرآنی سے نہیں ہوئی ہے بس تراویح جو بتصریح حافظ صاحب غازی پوری اس قیام رمضان سے بھی اخص ہے اس کی مشروعیت تو بطریق اولیٰ نص قرآنی سے نہیں بلکہ صرف فعل نبوی سے ہوئی ہے، اس کے بعد الموی صاحب نے حدیث سننت لکم قیامہٗ کا ضعیف ہونا بیان کیا ہے، اس کے جواب میں عرض ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اس حدیث کو بلا تردد آنحضرتؐ

---

(۱) یہ الموی صاحب کی اس تاویل کا جواب ہے جو انھوں نے سننت لکم قیامہٗ کی شرح میں کی ہے ۱۲

تحفۃ الاحوذی ص۳۲۳ میں ہو برخلاف تراویح کے کہ اس کا کوئی عدد علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کی تصریح کے بموجب آنحضرتؐ سے منقول نہیں ہے (۲۷)۔ اسی طرح اگر تہجد کی رکعتیں بالاتفاق ائمہ کے نزدیک وتر کے ساتھ سات سے تیرہ تک ہیں اور تراویح کی رکعات میں ان کا اختلاف ہو، کوئی بیس کہتا ہے اور کوئی چھتیس، بلکہ ائمہ اربعہ کے ساتھ دوسرے ائمہ اسلام کو بھی شامل کر لیجئے تو تراویح کا عدد وتر کو لے کر سینتالیس تک پہونچ جاتا ہے (۲۸)۔

صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا ہے اور اس سے تراویح کے قیام رمضان ہونے پر استدلال کیا ہے، نیز ان کے دادا مجدالدین ابن تیمیہ نے اس حدیث کو تراویح کی سنیت ثابت کرنے کے لئے ذکر کیا ہے اور شوکانی نے اس کے راوی نصر بن شیبان کو ضعیف کہنے کے باوجود تراویح کی سنیت پر استدلال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا ہے اس لئے فرمایا ہو وتصرح منہ قولہ فی الحدیث الآخر وسننت لکم قیامہ، بعد قولہ فرض صیام رمضان (نیل ص۴۲ ج ۳) کہئے الموی صاحب! کیا صاحب رکعات ہی کے لئے یہ حدیث "شجر ممنوعہ" ہے ابن تیمیہ وشوکانی کے لئے نہیں؟ اور یہ بھی بتا دیجئے اب آپ کے نخل آرزو کی جڑ کٹی، یا کسی اور کے؟ مقام تعجب ہو کہ ابن تیمیہ کا استدلال خود الموی صاحب نے ص۵۳ میں نقل کیا ہے مگر ان کے مقابلہ میں اظہار حق پر گونگے بن جانے کو انھوں نے ترجیح دی ہے۔

(۲۷) الموی صاحب فرماتے ہیں "پچھلے صفحات میں ہم نے آپ کے اس فریب کا پردہ چاک کر دیا ہے"، میں کہتا ہوں کہ اور وہیں ہم نے بھی آپ کے فریب کا پردہ چاک کر دیا ہے۔

(۲۸) الموی صاحب جواب دیتے ہیں کہ تہجد کا یہ عدد فعل نبوی سے ثابت ہو اسکے باوجود اس سے زیادہ نفل کے طور پر پڑھنے کو کسی نے ممنوع نہیں کہا...... اسی طرح تراویح بھی گیارہ یا تیرہ فعل نبوی سے ثابت ہے، اس سے زیادہ جن لوگوں نے پڑھا ہو وہ نفلی طور پر پڑھا ہے۔ انتہی

میں کہتا ہوں کہ بہکی بہکی باتیں نہ کیجئے، صاحب رکعات یہ نہیں کہتے کہ تیرہ رکعت سے زیادہ

تیسری وجہ یہ ہے کہ امام بخاری کا عمل بتاتا ہے کہ وہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ سمجھتے تھے۔ ان کا معمول تھا کہ رات کے ابتدائی حصہ میں اپنے شاگردوں کو لیکر

پڑھنے کو کوئی امام ممنوع کہتا ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ تہجد کی رکعتیں بالاتفاق سات سے تیرہ تک ہیں، کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ تہجد کی رکعتیں بیس یا چوبیس یا چھتیس یا چالیس ہیں، بتایئے آپ نے اس کا کیا جواب دیا ہے۔ کیا اس لکھنے سے کہ نفل کے طور پر تیرہ سے زیادہ پڑھنے کو کسی نے منع نہیں کیا، یہ ثابت ہو گیا کہ ان لوگوں نے یہ کہا ہے کہ تہجد کی رکعتیں تیرہ سے زیادہ (۲۰۔ ۳۶ وغیرہ) ہیں ہرگز نہیں بلکہ نفلی طور پر زیادہ پڑھنے کو منع کرنے کے لفظ سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ تیرہ رکعت سے زیادہ تہجد پڑھنے کو وہ منع کرتے تھے یا تیرہ سے زیادہ کو وہ تہجد نہیں کہتے تھے بلکہ نفل کہتے تھے۔

اسی طرح صاحب رکعات نے یہ نہیں لکھا ہے کہ تراویح کوئی بیس کوئی چھتیس پڑھتا تھا بلکہ یہ لکھا ہے کہ تراویح کی رکعات میں ان (ائمہ) کا اختلاف ہے کوئی بیس کہتا ہے اور کوئی چھتیس۔ یعنی پوری بیس رکعتوں کو کوئی امام تراویح کہتا تھا اور کوئی امام پوری چھتیس رکعتوں کو تراویح کہتا تھا۔ لہذا کہنے کے بجائے ان کے پڑھنے کا ذکر کرنا آپ کا فریب ہے اور پڑھنے کا ذکر کرنے کے بعد آپ کا یہ لکھنا کہ اس سے زیادہ جن لوگوں نے پڑھا ہے وہ آپ کا بے دلیل دعوٰے ہے اگر آپ میں صداقت کی کوئی رمق باقی ہے تو سند و ثبوت کے ساتھ بتایئے کہ کس نے تیرہ سے زیادہ پڑھ کر یہ کہا ہے کہ میں نے تیرہ کو فعلی سنت سمجھ کر اور باقی کو نفلی طور پر پڑھا ہے، .. ..

.. ..

حاصل کلام یہ ہے کہ تہجد کی رکعات کے باب میں ائمہ کا صرف ایک قول ہے اور وہ یہ کہ اس کی رکعات سات سے تیرہ تک ہیں، برخلاف تراویح کے کہ اسکی رکعات کے باب میں ائمہ کے بہت سے اقوال ہیں جیسا کہ خود صاحب تحفۃ الاحوذی کو تسلیم ہے دفیہ اقوال کثیرۃ (ص۳ ج ۲) صاحب رکعات کا یہ کہنا ہے کہ اگر تہجد و تراویح دونوں ایک ہوتے

باجماعت نماز پڑھتے تھے اور اس میں ایک ختم کرتے تھے اور سحر کے وقت اکیلے پڑھتے تھے[۲۹]۔ اور ہر تیسرے دن ایک ختم کرتے تھے۔ اسی طرح حنفی فقہ نہیں بلکہ غیر حنفی فقہ کی جزئیات سے بھی دونوں کی مغائرت ثابت ہوتی ہے۔

تو دونوں کی رکعتیں باتفاق ائمہ یا تو سات سے تیرہ تک ہوتیں یا دونوں کی رکعات کے باب میں اقوال کثیرہ ہوتے۔ اور جب ایسا نہیں ہے تو وہ دونوں یقیناً دو الگ الگ نمازیں ہیں اس کا کوئی جواب المؤی صاحب سے نہ بن سکا اور آئندہ بھی ان شاء اللہ نہیں بن سکتا۔

(۲۹) امام بخاری کے اس عمل سے صاحب رکعات کے استدلال کو المؤی صاحب نے خوش فہمی سے تعبیر کیا ہے، پھر کہا ہے کہ "ان کے نزدیک دونوں نمازیں ایک ہی ہیں جیسا کہ صحیح بخاری سے معلوم ہوتا ہے"۔ . . . . مگر افسوس ہے کہ المؤی صاحب نے ثابت نہیں کیا کہ کیسے معلوم ہوتا ہے پھر لکھا ہے کہ "وہ رات کے دونوں حصوں میں رکعات کو تقسیم کر کے یہ نماز ادا کرتے تھے" میں کہتا ہوں کہ اسکی کیا دلیل ہے کہ رکعات کو تقسیم کر کے پڑھتے تھے۔ آپ کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ دونوں حصوں میں پوری دس دس یا بیس بیس اور بالکل آخر میں وتر نہیں پڑھتے تھے، اگر کوئی ثبوت ہو تو پیش کیجئے ورنہ امکان جس طرح اس کا ہے اس کا بھی ہے۔ پھر لکھا ہے کہ "کچھ رکعتیں شروع رات میں باجماعت تخفیف قرأۃ کے ساتھ پڑھتے تھے" میں کہتا ہوں یہی تراویح ہوئی اس لئے کہ حافظ عبداللہ صاحب نے تراویح کی یہی تعریف کی ہے کہ "جو رمضان کی راتوں میں عشار کے بعد جماعت سے پڑھی جائے"۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ "اور کچھ رکعتیں آخر شب میں تنہا تطویل قرأۃ کے ساتھ ادا فرماتے تھے" میں کہتا ہوں کہ یہ نماز باقرار حافظ صاحب تراویح نہیں ہے اس لئے کہ تراویح میں جماعت کی قید ہے (ضمیمہ رکعات تراویح ص ـــ) یا اس پر تہجد کی تعریف صادق ہے اس لئے کہ حافظ صاحب نے لکھا ہے کہ تہجد میں جماعت کی قید نہیں ہے، لہذا خود آپ کے اوحافظ عبداللہ صاحب کے اقرار سے ثابت ہو گیا کہ امام بخاری کے نزدیک تراویح اور تہجد دو نمازیں تھیں ایک سے ان کے نزدیک دوسری کا حق ادا نہیں ہوتا تھا اس لئے وہ دونوں نمازیں

چنانچہ حنبلی مذہب کی فقہی کتاب، مقنع میں ہے ثم التراویح وھی عشرون رکعۃ یقوم بھا فی رمضان فی جماعۃ ویوتر بعدھا فی الجماعۃ فان کان لہ تہجد جعل الوتر بعدہ[۳۰] یعنی پھر تراویح ہے کہ اس کو رمضان میں باجماعت پڑھے اور اس کے بعد باجماعت وتر پڑھے، اور اگر وہ تہجد بھی پڑھتا ہو تو وتر تراویح کے بعد نہیں بلکہ تہجد کے بعد پڑھے اور یہ تنہا مقنع کے مصنف کا فتوی نہیں ہے بلکہ آگے جو مسئلہ مذکور ہے اس سے ثابت ہے کہ امام احمد بھی تراویح اور تہجد کو دو قرار دیتے تھے اور ایک کا اول شب میں اور دوسری کا آخری شب میں پڑھنا جائز سمجھتے تھے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جو تہجد اور تراویح دونوں پڑھتا ہے، یہ چاہے کہ تراویح کے بعد امام کے ساتھ وتر میں بھی شریک ہو جائے

پڑھتے تھے۔

اس کے بعد میں اعظمی صاحب سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ امام بخاری کا جہاں یہ واقعہ لکھا ہے وہاں صراحۃً مقدار قرأت کی تعیین بھی مذکور ہے اور وہ یہ ہے کہ امام بخاری ہر رکعت میں بیس آیتیں پڑھتے تھے اور اسی التزام کے ساتھ پورا ختم کرتے تھے، آخر آپ کو یہ نقل کرتے ہوئے شرم کیوں معلوم ہوئی اور اس کے بجائے تخفیف قرأۃ کا عنوان اختیار کر کے آپ نے اس کو چھپانے کی کوشش کیوں کی؟ صرف اس لئے کہ آپ ص۴۵ وغیرہ میں تراویح کے باب میں احناف کی تضییق و تحدید پر نکیر کر چکے ہیں اور حنفی فقہ کے حوالہ سے یہ نقل کر کے کہ کسی نے دس، کسی نے تیس آیتیں ہر رکعت میں پڑھنے کو لکھا ہے شوکانی کے حوالہ سے یہ لکھا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے ان تخصیصات کا ثبوت نہیں ہے کیا آپکی یہی ایمانداری ہے کہ فضیلت یا سہولت کے لحاظ سے احناف کی بیان کی ہوئی مقدار قرأت کو تو خوب پھیلا کر لکھا اور اس کو تضییق و تحدید قرار دے کر آخر میں بے ثبوت لکھا لیکن امام بخاری کی تعیین مقدار قرأت کو چھپانے اور اس پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی؟

(۳۰) اس کے جواب میں اعظمی صاحب نے اپنی علمی دیوالیہ پن کا ایسا ثبوت دیا ہے کہ ہر صاحب بغیرت اہل حدیث کی گردن شرم سے جھک جانی چاہئے، پہلے کہا کہ "کسی فقیہ کی رائے

تو امام احمدؒ کے نزدیک اس کو یہ چاہیئے کہ امام جب سلام پھیرے تو یہ کھڑا ہو جائے اور مزید ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیرے تاکہ ایک رات میں دو وتر پڑھنا لازم نہ آئے محمد بن عبدالوہاب نجدی کے پوتے نے مقنع کے حاشیہ میں اپنے قلم سے یہ لکھا ہے کہ مسئلہ منصوص ہو یعنی امام احمد نے اسکی تصریح کی ہے (ص۲۵)

ہم پر حجت نہیں جب تک اس کا ثبوت کتاب و سنت سے نہ دیا جائے"۔ یہ ان کی پہلی بے علمی ہے مقنع پر نظر ہوتی تو یہ نہ کہتے اس لئے کہ مقنع کے محشی نے اس کی دلیل حدیث سے دیدی ہے پھر کہا کہ "پہلے ہم حضرت عمرؓ کا معمول بتا چکے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک دونوں نمازیں ایک ہیں"۔ یہ دوسری بے علمی ہے اس لئے کہ انھوں نے پہلے حضرت عمرؓ کا معمول یہ بتایا ہے کہ وہ آخر شب میں تراویح پڑھتے تھے اور اول شب میں لوگوں کو جماعت سے تراویح پڑھنے کا حکم دیا تھا خود اس جماعت میں شریک نہیں ہوتے تھے، پھر لوگوں کو متنبہ کیا کہ جو نماز تم لوگ اول شب میں پڑھتے ہو اس کو آخر شب میں پڑھا کرو تو زیادہ بہتر ہے (دیکھو ص۲) اہل انصاف بتائیں کہ اس سے تہجد و تراویح کا ایک ہونا ثابت ہوتا ہے۔ یا اول شب کے بجائے آخر شب میں تراویح پڑھنے کو ان کا افضل کہنا ثابت ہوتا ہو، باقی اسکے بعد جو انھوں نے فیض الباری کی عبارت کا ترجمہ کیا ہے وہ غلط ہے جیسا کہ ہم اوپر ثابت کر چکے ہیں اور اس ترجمہ کی غلطی سے قطع نظر جب املوی صاحب کی تحریر کے بموجب حضرت عمرؓ کا معمول آخر شب میں تراویح پڑھنا ہے تو اگر اس سے ثابت ہوگا تو اول و آخر کی دونوں تراویحوں کا ایک نماز ہونا ثابت ہوگا یا تراویح و تہجد کا ؟

پھر لکھا ہے کہ "مقنع کے جزئیہ میں یا امام احمد کے قول میں تہجد و تراویح کے دو ہونے کی صراحت نہیں ہو"۔ یہ تیسری بے علمی ہے، اس لئے کہ مقنع کے جزئیہ اور امام احمد کے قول سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ اس صراحت ہی کے قائم مقام ہو اسلئے کہ مقنع میں یہ لکھا ہو کہ بیس رکعت تراویح رمضان میں با جماعت پڑھے اور اس کے بعد وتر بھی با جماعت پڑھے، پس اگر وہ تہجد بھی پڑھتا ہو تو وتر کو تہجد کے بعد پڑھے گا"۔ دیکھئے صاحب مقنع یہ نہیں کہتے کہ اب تہجد کیسا وہ تو تراویح سے ادا ہوگیا بلکہ تہجد پڑھنے کی اجازت دیتے ہوئے وتر کے متعلق ہدایت کرتے ہیں کہ اس کو اس صورت میں

تراویح اور تہجد میں مغائرت کے وجوہ اور بھی ہیں لیکن بنظر اختصار انہی تین وجہوں پر اکتفا کرتا ہوں اور اب خاص احناف کے اطمینان کے لئے عرض کرتا ہوں کہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ بھی دونوں میں مغائرت کے قائل ہیں (۴۱)

تہجد کے بعد پڑھے۔ اس لئے کہ از روئے حدیث نبوی وتر کو رات کی ساری نمازوں کے بعد پڑھنا چاہیئے جیسا کہ محشی مقنع نے لکھا ہے، اس کے بعد یہ مسئلہ بتاتے ہیں کہ اور اگر امام کی پیروی میں اسکے ساتھ وتر پڑھنا چاہتا ہو تو پڑھ لے، مگر جب امام وتر کا سلام پھیرے تو اُٹھ کر ایک اور رکعت پڑھ لے تاکہ یہ وتر وتر نہ رہ جائے، پھر جب تہجد پڑھے تو اس کے بعد وتر پڑھے اس لئے کہ ایک رات میں ایک ہی وتر ہے دو نہیں۔ یہ مسئلہ صراحۃً امام احمد سے منقول ہے اور اس سے بھی صاف ظاہر ہو کہ وہ تراویح کے بعد تہجد کی اجازت دیتے ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ " امام احمد کے نزدیک یہ دو نمازیں ہوتیں تو تراویح کے بعد وتر پڑھنے سے منع نہ کرتے" یہ چوتھی بے علمی ہے امام احمد نے منع نہیں کیا ہے۔ الموی صاحب سچے ہوں تو ثبوت دیں۔ مقنع کے حاشیہ میں جو ہے کہ وھذا علی سبیل الافضلیۃ یعنی تراویح کے بعد وتر نہ پڑھنا بلکہ تہجد کے بعد پڑھنا صرف افضل ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ تراویح کے بعد پڑھ لے تو جائز ہے منع نہیں ہے پھر لکھا ہے "امام محمد (احمد ہونا چاہیئے) کا مقصد یہ ہے کہ...... اپنے معتاد تہجد کو تراویح کی رکعات میں شامل کر کے تراویح کی رکعات کی تعداد بڑھا دے"۔ یہ پانچویں بے علمی ہے الموی صاحب نے امام احمد کا یہ مقصد مقنع کے کس لفظ سے سمجھا ہے؟ یا ان کا یہ مقصد ان کی فقہ کے مدونوں میں سے کس نے بیان کیا ہے؟ باقی رہی یہ بات کہ امام احمد کے نزدیک تراویح کی رکعات میں تکثیر کی کافی گنجائش ہے تو اس کا یہ مطلب کیوں کر ہوا کہ تراویح کے بعد ان کے نزدیک تہجد پڑھنے کی گنجائش نہیں ہے۔

(۴۱) اس کے جواب میں الموی صاحب کہتے ہیں کہ "میں عوام ہی نہیں بلکہ خواص کے اطمینان کے لئے عرض کرتا ہوں کہ امام محمد مغائرت کے قائل نہیں ہیں" (ص ۴۲) میں کہتا ہوں کہ خواص کے لفظ کے بعد الموی صاحب نے اپنی جس غیر مقلدانہ خصوصیت کا مظاہرہ کیا ہے اسکو

اور ہر ایک کو دوسرے الگ نماز مانتے ہیں۔ حضرت گنگوہی نے بہت شرح و بسط کے ساتھ کئی اوراق میں نہایت مدلل طور پر دونوں کا جداگانہ نماز ہونا ثابت کیا ہے اور مغائرت کی بہت سی وجہیں ذکر کی ہیں، ان میں سے پہلی وجہ ہم نے بھی پہلے نمبر پر ذکر کی ہے

یاد رکھیں، الجروح قصاص کے طور پر جب ہم بھی ان کے کبراء کے نام لے کر ان کو مطعون کریں گے تو بُرا نہ مانیں۔

اس کے بعد عرض ہے کہ امام محمد پر جو افترا کیا ہے اس کا جواب پہلے دیا جا چکا۔ اسی طرح آگے جو آپ نے خاتمۃ الحفاظ والمحدثین حضرت علامہ انور شاہ قدس سرہ کو مغائرت کا قائل بنایا ہے اسکی نسبت بھی بسط و تفصیل سے ہم اوپر عرض کر چکے ہیں۔

الموی صاحب آگے لکھتے ہیں کہ سب سے بڑھ کر یہ کہ خود مولانا رشید احمد صاحب کے نزدیک بھی تحقیقی بات یہی ہے کہ تہجد فی رمضان اور تراویح فی الواقع دونوں ایک ہی ہیں (ص۴۳) اسکے ثبوت میں انھوں نے لطائف قاسمیہ کے ایک مکتوب کے تین ٹکڑے پوری فریب کاری کے ساتھ نقل کئے ہیں، ناظرین کو معلوم ہونا چاہیے کہ لطائف قاسمیہ کا یہ مکتوب ایک غیر مقلد کے جواب میں ہے جس نے اسوقت کے کسی غیر مقلد مولوی سے تراویح کے متعلق چند سوالات لکھوا کر حضرت مولانا قاسم صاحبؒ اور حضرت مولانا رشید احمد صاحبؒ دونوں بزرگوں کی خدمت میں بصورت استفتاء بھیجے تھے، چنانچہ مکتوب کے ابتداء ہی میں ارشاد ہے کہ:۔

(خط سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مقصود مسئلہ پوچھنا نہیں بلکہ اپنی تحقیق کو منوانا اور جتانا ہے)

لطائف میں ان غیر مقلد صاحب کی پوری تحریر نقل نہیں ہے، صرف دو سوال اس مکتوب میں نقل کئے گئے ہیں پہلے سوال میں سائل کا یہ خیال درج ہے کہ بر تراویح مواظبت کذائی ثابت نیست ۔۔۔ و آں قدر کہ براں مواظبت ثابت است ہماں ہشت رکعات تہجد ہستند لاغیر (ص۱۹) یعنی تراویح پر مداومت ثابت نہیں۔ اور جس قدر پر مواظبت ثابت ہے وہی تہجد کی آٹھ رکعتیں ہیں نہ دوسری کوئی چیز۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ سائل تہجد و تراویح کو ایک مانتا تھا اور حضرت گنگوہی کے جواب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سائل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر

ازاں جملہ حضرت طلق بن علی کے عمل سے دونوں کا دو ہونا ثابت کیا ہے اور سنن ابی داؤد سے ان کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ

تہجد کے فرض ہونے کا قائل تھا۔ اب سنئے کہ ملوی صاحب نے جو درمیانی ٹکڑا نقل کیا ہو وہ اس غیر مقلد سائل کے خیال کی ترجمانی ہے جس کو ملوی صاحب نے اپنی فریب کاری سے ایک جماعت کے خیال کی ترجمانی ظاہر کیا ہے۔ اب حضرت کے الفاظ اور ان کا صحیح ترجمہ ملاحظہ ہو:۔

ہر چند نزد وہموں قائل فرضیت تہجد	ہر چند آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر
بر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم	فرضیت کے اسی قائل کے نزدیک تراویح
تراویح نفس تہجد است علی التحقیق	نفس تہجد ہے۔ بنا بر تحقیق کے۔

دیکھئے ملوی صاحب نے "وہموں قائل فرضیت" کا ترجمہ از راہ خیانت یہ کر دیا کہ جو لوگ فرضیت کے قائل ہیں، حالانکہ لوگ کا ذکر نہیں ہے کسی خاص شخص کا ذکر ہے جس کو "اسی قائل" کے عنوان سے تعبیر فرمایا جا رہا ہے اسی طرح آخری ٹکڑے میں حضرت گنگوہیؒ نے اسی شخص کے خیال کی ترجمانی کی ہے، جو تہجد کی فرضیت کو منسوخ مانتا ہو۔ پھر ان دونوں مسلکوں کی رو سے تراویح کا سنت ہونا ثابت کیا ہے۔

ہاں ابتدائی ٹکڑے میں بیشک خود ان کی ذاتی رائے کا بیان ہے مگر اس میں تہجد فی رمضان اور تراویح کا ایک ہونا بیان نہیں کیا گیا ہے، جو ملوی صاحب کا مدعا ہے بلکہ قیام رمضان اور قیام لیل کو ایک نماز کہا گیا ہے، جو ملوی صاحب کے بیان کے خلاف ہے اس لئے کہ ملوی صاحب کے نزدیک قیام لیل میں رمضان و غیر رمضان کی کوئی قید نہیں ہے (ص۲۵)، اور قیام رمضان میں رمضان کی قید آنکھوں کے سامنے ہے اس لئے قیام اللیل عام اور قیام رمضان خاص ہو دونوں ایک نہیں ہیں اور حافظ عبد اللہ صاحب نے تو پوری صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ صلوٰۃ اللیل اور قیام اللیل میں شرعاً کوئی فرق نہیں اور صلوٰۃ اللیل قیام رمضان سے اعم ہے اور قیام رمضان اس سے اخص ہے (دیکھو ضمیمہ ص۴۷-۴۸)

اول شب میں تراویح اور آخر میں تہجد پڑھتے تھے۔[۳۲] غرض ان تمام وجوہ مذکورہ کی بنا پر ان کی تحقیق یہ ہے کہ "نماز تہجد اور نماز تراویح ہر دو صلوٰۃ جداگانہ ہیں" (الرای النجیح ص۲) اور حضرت نانوتویؒ نے الحق الصریح ص۴۲ میں دونوں کے الگ الگ ہونے کو موجہ قرار دیا ہے۔

پس جب قیام رمضان اور قیام لیل ہی اہل حدیث کے نزدیک ایک نہیں ہیں بلکہ اعم و اخص ہیں تو تراویح اور قیام لیل کیسے ان کے نزدیک ہو سکتے ہیں جب کہ تراویح قیام رمضان سے بھی اخص ہے۔ (دیکھو حافظ عبد اللہ کا ضمیمہ ص۱۲)

الحاصل حضرت گنگوہیؒ کا یہ مکتوب نہ الموی صاحب کے لئے کسی طرح مفید مدعا ہے نہ صاحب رکعات کی تحریر کے خلاف، اور اگر بفرض محال اس سے الموی صاحب ہی کا مدعا ثابت ہوتا تو بھی اس کے مقابلہ میں الرای النجیح کو ترجیح ہوتی اور اسی کا اعتبار کیا جاتا۔ اس لئے کہ یہ مکتوب اس زمانے کا ہے جب حضرت نانوتوی بقید حیات تھے، اسی وقت حضرت گنگوہیؒ اور حضرت نانوتویؒ دونوں بزرگوں کے پاس سوالات مذکورہ بالا آئے تھے اور دونوں نے ان کا جواب لکھا تھا اور دونوں جواب ایک ساتھ لطائف قاسمیہ میں چھپے ہوئے ہیں۔ حضرت نانوتوی کی وفات ۱۲۹۷ھ میں ہوئی ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ مکتوب ۱۲۹۷ھ سے پہلے کا ہے اور الرای النجیح حضرت گنگوہی نے ۱۳۱۵ھ میں لکھی ہے اور وہی ان کی آخری تحقیق ہے، لہٰذا الموی صاحب کا یہ لکھنا کہ الرای النجیح میں جو کچھ انھوں نے لکھا ہے وہ غیر تحقیقی ہے، ان کی جہالت اور بے شرمی ہے۔

(۳۲) اس کے جواب میں الموی صاحب نے لکھا ہے کہ "استدلال کی بنیاد دو باتوں پر ہے ایک یہ ہے کہ طلق بن علی نے دوسری مرتبہ جو نماز پڑھائی تھی وہ آخر شب میں تھی۔ دوسری یہ کہ آخر شب میں جو نفل پڑھی جائیگی وہ تہجد ہی ہوگی اور یہ دونوں غلط ہیں (ص۸۵)

مگر الموی صاحب کا یہ جواب سراسر نافہمی پر مبنی ہے، استدلال کی بنیاد قطعاً اس بات پر نہیں ہو کہ حضرت طلق نے دوسری مرتبہ جو نماز پڑھائی وہ آخر شب میں تھی۔ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے تو آخر شب کا لفظ اس لئے لکھ دیا ہے کہ اول میں تراویح پڑھ لینے کے بعد دوسری مرتبہ جو نماز

اہل حدیث کے پہلے دعوٰی کی دوسری دلیل: — اہل حدیث دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، قیام اللیل اور معجم صغیر میں حضرت جابر سے مروی ہے صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر رمضان ثمان رکعات واوتر یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں ہمارے ساتھ آٹھ رکعتیں اور وتر پڑھیں، اس کے متعلق سب سے پہلے یہ جان لیجئے کہ

۵

پڑھائی ہے وہ آخر شب کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے ہو گی۔ یہی ظاہر بھی ہے اور قیام اللیل کے باب التعقیب سے معلوم ہوتا ہے کہ اواخر عہد صحابہ میں کچھ حضرات کا یہی معمول بھی تھا کہ اول میں تراویح پڑھنے کے بعد سحر کے وقت پھر مسجد میں جا کر نماز پڑھتے تھے، لیکن اگر اعظمی صاحب یا کسی کو اصرار ہو کہ نہیں حضرت طلق نے آخر شب سے پہلے دوسری مرتبہ نماز پڑھی تھی تو چلئے یہی سہی، یہ تو آپ نے تسلیم ہی کر لیا ہے کہ "پہلے اپنے بیٹے کے گھر والوں کو تراویح مع الوتر پڑھایا" (ص۸۶) اب سوال یہ ہے کہ تراویح تو ہو چکی اب یہ دوسری نماز کون سی ہے اگر کہئے کہ یہ بھی تراویح تھی جیسا کہ آپ کے ص۸۶ سے معلوم ہوتا ہے تو گزارش ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے دو مرتبہ تراویح پڑھنا بالخصوص دونوں مرتبہ اول ہی وقت میں ثابت نہیں ہے اور ایسا کام آپ کے نزدیک خلاف سنت ہے (دیکھئے ص۵۲) پس ایک صحابی کے فعل کو خلاف سنت صورت پر محمول کرنے کا شوق آپ کو کیوں ہے؟ اگر کہئے کہ تہجد و تراویح سے الگ ایک نفل ہے تو اولاً یہ آپ کی تصریح کے خلاف ہے کہ "یہ نماز تراویح بھی تھی اور تہجد بھی" (ص۸۰) ثانیاً اس صورت میں اس نفل کے صلوٰۃ اللیل ہونے کی نفی اور اس کا انکار تو بداہت کا انکار ہے لہٰذا وہ صلوٰۃ اللیل ہو گی اور صلوٰۃ اللیل و تہجد دونوں ایک ہیں (دیکھو ضمیمہ رکعات التراویح ص — بلکہ خود انوار مصابیح ص۱۷) اس کے بعد سوائے اس کے کیا چارہ کار ہے کہ کہئے تہجد ہے فہو المدعا اور حقیقت یہ ہے کہ اس کا تہجد ہونا ایسا ظاہر ہو کہ کئی صفحات سیاہ کرنے کے بعد بھی آپ اس کا انکار نہیں کر سکے اگرچہ منہ بچانے کے لئے تہجد ماننے کے ساتھ ساتھ اس کو تراویح بھی کہے جاتے ہیں حالانکہ پہلی نماز کو صراحۃً

یہ واقعہ فقط ایک رات کا ہے اس لئے کہ اس روایت میں آگے یہ مذکور ہے کہ جب دوسری رات میں صحابہ مجتمع ہوئے تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ سے برآمد نہیں ہوئے اور میزان الاعتدال میں "لیلۃ" ایک رات کی تصریح بھی موجود ہے ۔

تراویح تسلیم کر چکے ہیں، باقی کتب فقہ حنفیہ کی جو عبارتیں اس موقع پر آپ نے نقل کی ہیں وہ آپ کے مدعاے بالکل بے تعلق ہیں اور ان کو یہاں پیش کرنا نادانی ہے ۔ اس لئے کہ ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تراویح ایک رات میں دو مرتبہ پڑھی جا سکتی ہے، نہ یہ ثابت ہوتا کہ ایک شخص نے اول میں تراویح پڑھنے کے بعد دوبارہ آخر میں نفلیں پڑھیں تو وہ بھی تراویح ہیں ۔

املوی صاحب کے سوالات کے جوابات

اس موقع پر املوی صاحب نے علامہ مئوی سے تین سوالات کئے ہیں ۔ ان کے خیال میں شاید وہ بہت لاینحل ہیں اس لئے موٹی موٹی سرخیاں ان کے لئے قائم کی ہیں ان کی اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے میں ان سوالات کے جواب بھی دیئے دیتا ہوں تاکہ ان پر روشن ہو جائے کہ ان سوالات کے جواب ہر پڑھا لکھا آدمی دے سکتا ہے، علامہ مئوی کو زحمت دینے کی ضرورت نہیں ہے ۔

پہلا سوال یہ ہے کہ حضرت طلق کا واقعہ تو ایک رات کا ہے پھر "پڑھتے تھے" بصیغۂ ماضی استمراری، اس سے کہاں ثابت ہوتا ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مئوی نے حدیث کی اس علمی بحث میں آمدنامہ پڑھنے والوں کی زبان میں بات نہیں کی بلکہ صحاح ستہ کے تعلیم و تعلم کا مشغلہ رکھنے والوں کے روزمرہ میں گفتگو کی ہے جن کے پیش نظر کان یصلی وکان یفعل کذا کی سیکڑوں مثالیں ہیں اور ہر چند کہ وہ اس کا ترجمہ یہی کرتے ہیں کہ "پڑھتے تھے" مگر جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ صیغۂ استمرار پر دلالت نہیں کرتا ۔ "شعر مرا بہ مدرسہ کہ برد" ایسے ہی مواقع پر بولا جاتا ہے ۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ حضرت طلق نے تہجد کی نماز باجماعۃ ادا کی تھی اور قاضی خاں

دوسری بات یہ معلوم کر لیجئے کہ رمضان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مسجد میں نماز پڑھنے اور آپ کے ساتھ صحابہ کے شریک ہونے کا ایک واقعہ تو وہ ہے جو صحیحین وغیرہ میں بروایت حضرت عائشہ منقول ہے۔ ان میں تین راتوں میں پڑھنا اور چوتھی رات میں حجرہ سے برآمد نہ ہونا مذکور ہے۔

وغیرہ میں ہے کہ التنفل بالجماعۃ غیر التراویح مکروہ عندنا لہذا صحابہ وتابعین کی یہ نماز کیا مکروہ تھی اور کیا یہی مکروہ نماز آپ کی دلیل ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی خاں وغیرہ نے اپنے (یعنی احناف کے) نزدیک باجماعت تہجد کو مکروہ لکھا ہے یہ تو نہیں کہا ہے کہ تمام ائمہ یا تمام صحابہ وتابعین کے نزدیک وہ مکروہ ہے آپ کو پہلے بھی بتایا جا چکا ہے اور ایک بار پھر بتایا جاتا ہے کہ ایک مجتہد اگر کسی فعل کو مکروہ کہتا ہے اور دوسرا مجتہد مکروہ نہیں کہتا بلکہ اس پر بے تردد عمل کرتا ہے تو اس کے حق میں وہ فعل مکروہ نہیں ہے نہ اس کے متبعین کے حق میں وہ مکروہ ہے مگر اس کا مکروہ نہ کہنا پہلے مجتہد پر حجت بھی نہیں ہے جب کہ اس کے خیال میں اس سے قوی دلیل اس کے پاس موجود ہے لہذا ان صحابہ وتابعین کا وہ فعل مکروہ تھا نہ ہم نے مکروہ فعل سے استدلال کیا۔

تیسرا سوال اعظمی صاحب کا یہ ہے کہ جب مولانا گنگوہی نے حضرت طلق کے تراویح پڑھنے کے بعد تہجد پڑھنے کی نسبت یہ لکھا ہے کہ "صحابہ اتباع رسول میں نہایت سرگرم تھے، سو معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے وقت میں تہجد پڑھا ہوگا تو کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح کے علاوہ تہجد بھی باجماعت پڑھا ہوگا، پھر دوسری جگہ مولانا مرحوم نے یہ کیسے لکھ دیا کہ تہجد ہمیشہ منفرداً پڑھتے تھے۔ (ص۹۰)

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ مولانا قدس سرہ کے نزدیک یہ ثابت و محقق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تہجد ہمیشہ منفرداً پڑھتے تھے۔ (الا ماشذ والشاذ کالمعدوم) اس لئے ان کے نزدیک اگر تین راتوں میں سے کسی میں تہجد پڑھا ہوگا تو دائمی عادت کے مطابق تنہا پڑھا ہوگا۔ اب رہا یہ سوال کہ پھر حضرت طلق نے باجماعت کیوں پڑھا تو اس کی وجہ

دوسرا واقعہ وہ ہے جو بہ روایت حضرت انس مسلم میں مذکور ہے اور اسکی نسبت حافظ ابن حجر نے لکھا ہے والظاھران ھذا کان فی قصۃ اخری یعنی ظاہر یہ ہو کہ یہ دوسرے قصہ میں ہوا ہے (فتح الباری ص ج ۳)

تیسری روایت حضرت جابرؓ کی ہے جو اس وقت زیر بحث ہے اس کی نسبت یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ وہی واقعہ ہے جس کو حضرت عائشہؓ نے بیان کیا ہے اس لئے کہ جابرؓ کے بیان میں صرف ایک رات نماز پڑھنا اور دوسری رات میں نہ آنا مذکور ہے، اسی حافظ ابن حجر نے ان دونوں واقعوں کے

یہ ہے کہ ان راتوں میں نہ سہی بعض دوسری راتوں میں ایک دو آدمی کے ساتھ بلا تداعی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تہجد با جماعت پڑھنا ثابت ہے اس لئے حضرت طلق نے ایک دن جماعت سے تہجد پڑھ لینے کو خلاف سنت نہیں سمجھا۔

اس مقام پر رحمانی صاحب کو یہ بتانا بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ نوافل میں جماعت کی کراہت کے قائل جس طرح حنفیہ ہیں اسی طرح ان کے امام ابن تیمیہ بھی اس کو بدعت کہتے ہیں اور حنفیہ کی طرح وہ بھی کہتے ہیں کہ تراویح یا نماز کسوف میں تو بیشک جماعت مسنون ہے اور تہجد میں بھی ایک آدھ دفعہ آپ سے جماعت ثابت ہے مگر پھر بھی اس میں جماعت مسنون نہیں ہے۔[1]

اہل حدیث کی پہلی دلیل کی حمایت بیجا میں اعلوی صاحب نے جو جو باتیں لکھی ہیں تقریباً ہر بات کا جواب آپ نے ملاحظہ فرمالیا۔ اب دوسری دلیل کی بحث میں ہم اختصار کے پیش نظر ہر ہر بات کا جواب نہ دیں گے بلکہ صرف ان باتوں کے جواب پر اکتفا کریں گے جو انھوں نے اپنے استاذ کی ناجائز حمایت میں لکھی ہیں، یا ان کے تعصب اور غلطیوں پر پردہ ڈالنے کے لئے لکھی ہیں، یا جن کے ذریعہ انھوں نے کوئی زبردست فریب دینا چاہا ہے۔

---

[1] ابن تیمیہ کے الفاظ یہ ہیں والثانی مالا تسن لہ الجماعۃ الراتبۃ کقیام اللیل (الی قولہ) فھذا اذا فعل جماعۃ احیانا جاز واما الجماعۃ الراتبۃ فی ذلک فغیر مشروعۃ بل بدعۃ مکروھۃ (فتاوی جلد دوم ص۲۳۰)

ایک ہونے میں تردد کا اظہار کیا ہے (۳۳) (فتح الباری ص۳) چوتھی روایت حضرت
ابوذر کی ہے، جس میں انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک سال رمضان
کی تیئیسویں، پچیسویں اور ستائیسویں رات میں مسجد کے اندر باجماعت تراویح
پڑھنا بیان کیا ہے، یہ روایت ترمذی و ابوداؤد وغیرہ میں ہے، پانچویں روایت
زید ابن ثابت کی ہے جس میں رمضان کی تصریح نہیں ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ وہ
بھی رمضان کا واقعہ ہے۔ چھٹی روایت حضرت نعمان ابن بشیر کی ہے، کہ ہم نے
رمضان کی تیئیسویں رات میں آدھی رات تک قیام کیا، پھر ستائیسویں کو قیام کیا تو
ہم کو اندیشہ ہوا کہ آج سحری نہ کھا سکیں گے۔ ان کے علاوہ اور روایتیں بھی ہیں غرض
رمضان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز باجماعت کو بہت سے صحابی بیان کرتے
ہیں مگر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز باجماعت کو بہت سے صحابی بیان کرتے
ہیں مگر ان صحابیوں کے شاگردوں اور راویوں میں سے کوئی ایک شاگرد یا راوی ان
صحابیوں سے ان رکعات کی تعداد نقل نہیں کرتا جو آنحضرتؐ نے ان راتوں میں پڑھی
تھیں۔ حضرت جابرؓ سے ان کی حدیث کا روایت کرنے والا صرف ایک شخص ہے اور وہی
ایک شخص حضرت جابرؓ کے واسطہ سے ان رکعات کی تعداد نقل کرتا ہے لہذا ویسے تو ہر
حدیث کی اسناد میں نظر کرنا اور اس کے رجال کے حالات معلوم کر کے دیکھنا کہ یہ اسناد
قابل اعتماد ہے یا نہیں، محدثین کے نقطۂ نظر سے ضروری ہے لیکن اس حالت میں کہ

---

(۳۳) اور علامہ عینی کی کسی عبارت سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ دونوں واقعوں کو
ایک سمجھتے ہیں، انھوں نے شرح بخاری میں یہ لکھنے کے بعد کہ "روایات مذکورہ میں اس کا ذکر
نہیں ہے کہ آنحضرتؐ نے ان راتوں میں کے رکعت نماز پڑھی تھی"۔ یہ جو فرمایا ہے کہ ابن خزیمہ و
ابن حبان نے حضرت جابرؓ کی روایت سے بیان کیا ہے کہ آپ نے رمضان میں آٹھ رکعتیں
اور وتر پڑھی تھیں تو اس میں انھوں نے مطلقاً رمضان کی نسبت یہ بیان کیا ہے خاص ان تین
راتوں کی نسبت نہیں۔ اور علامہ کی مراد یہ ہے کہ ان تین راتوں کی بابت تو خاص طور پر یہ

نماز تراویح باجماعت کے واقعہ یا واقعات کے ناقل کئی صحابیوں کے شاگرد ہیں اور ان میں کوئی بھی رکعات کا ذکر نہیں کرتا، ازبس ضروری ہوجاتا ہے کہ حضرت جابرؓ کے راوی کا حال معلوم کیا جائے جو تنہا رکعت کا ذکر کرتا ہے (۳۴) اسلئے میں حضرت جابرؓ کے

مذکور نہیں ہے مگر مطلقاً رمضان کی نسبت ایک روایت میں آیا ہے۔

اور الموی صاحب نے یہ جو لکھا ہے کہ حافظ ابن حجر نے دونوں واقعوں کے ایک ہونے کے احتمال کو صحیح سمجھا ہے تو یہ انکی ناواقفیت ہے، انھوں نے صحیح نہیں سمجھا ہے بلکہ اس احتمال کو بفرض محال تسلیم کرکے ایک بات لکھی ہے۔

(۳۴) الموی صاحب نے بڑی بے نگاہی سے یہ لکھا ہے کہ "چونکہ عیسیٰ ابن جاریہ جو تعداد رکعات بیان کرتا ہے وہ آپ کے آباء واجداد کے معمول کے خلاف ہے اس لئے اس کا حال بیان کرنے کی ضرورت آپ بہت شدت سے محسوس کرتے ہیں" (ص ۹۲) صاحب رکعات کی نسبت یہ اظہار خیال تو الموی صاحب کی محض بدگمانی ہے جس کی عنداللہ جوابدہی کی فکر بحیثیت مسلمان ہونے کے ان کو ہونی چاہیئے لیکن ان کے یہ الفاظ صاف غمازی کررہے ہیں کہ عیسیٰ ابن جاریہ کی وہ جو حمایت کررہے ہیں تو درحقیقت اپنے آباء واجداد کی غلطیوں پر پردہ ڈالنے کے لئے کر رہے ہیں۔

الموی صاحب آباء واجداد کے معمول کی حمایت میں کسی راوی پر جرح کرنے کا الزام اس شخص پر صحیح ہو جس نے تحفۃ الاحوذی ۳۲۵/۱ میں اسد بن موسیٰ کی توثیق نہایت دھوم دھام سے کی ہے اس لئے کہ اس نے یہاں پر فرض فجر کے بعد معاً سنت فجر ادا کرنے کی حدیث روایت کی ہے جو آپ کے آباء واجداد کے معمول کے مطابق ہے لیکن وہی غریب جب ترک قرأت فاتحہ خلف الامام کی ایک حدیث روایت کرتا ہے جو آباء واجداد کے معمول کے خلاف ہے تو وہی صاحب تحفۃ الاحوذی اسکی ساری توثیقات جو تحفہ ص ۳۲۵ میں نقل کرتے ہیں بالکل بھول جاتے ہیں اور یہاں اس کی نسبت اس کے سوا کچھ نہیں جانتے کہ تقریب میں اس کو صدوق یغرب لکھا ہے اور نسائی نے لو لم یصنف لکان خیرا له کہا ہے مگر لطف کی بات یہ ہو

راوی عیسیٰ ابن جاریہ کے متعلق رجال کی کتابوں سے ناقدین رجال کی تشریحات پیش کرتا ہوں تاکہ یہ فیصلہ ہو سکے کہ اس کی روایت از روئے فن حدیث قابل اعتماد ہے یا نہیں؟

عیسیٰ ابن جاریہ کا حال :- اس راوی کا ذکر حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اور حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب ...... وغیرہ میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام فن جرح و تعدیل یحییٰ بن معین نے اس کی نسبت لکھا ہے " لیس بذالک " وہ قوی نہیں ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اس کے پاس متعدد منکر روایتیں ہیں اور امام نسائی وامام ابوداؤد نے کہا ہے وہ منکر الحدیث ہے، امام نسائی نے اس کو متروک بھی کہا ہے اور ساجی وعقیل نے اس کو ضعفاء میں ذکر کیا ہے اور ابن عدی نے کہا ہے کہ اسکی حدیثیں محفوظ نہیں ہیں (یعنی شاذ و منکر ہیں) یہ سات حضرات ہیں جنھوں نے عیسیٰ پر جرح کی ہے اور ان کے مقابل میں صرف ایک امام ابو زرعہ ہیں، جنھوں نے عیسیٰ کو لا باس بہ (اس میں کوئی مضائقہ نہیں) کہا اور دوسرے ابن حبان ہیں جنھوں نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جرح مفسر تعدیل پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا عیسیٰ اصولاً مجروح قرار پائیگا۔ بالخصوص جب کہ عیسیٰ پر جو جرحیں کی گئی ہیں وہ بہت سخت ہیں۔ چنانچہ امام نسائی وابوداؤد نے اس کو منکر الحدیث لکھا ہے اور مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوری نے ابکار المنن میں سخاوی کے حوالہ سے بغیر رد وکد کے یہ لکھا ہے منکر الحدیث وصف فی الرجل یستحق بہ الترک لحدیثہ' ص ۱۹۱، یعنی منکر الحدیث ہونا آدمی کا ایسا وصف ہے کہ وہ اس کی وجہ سے اس بات کا مستحق ہو جاتا ہے کہ اسکی حدیث ترک کر دی جائے (اس سے حجت

کہ یہاں اس کا جو اغراب مبارک پوری صاحب کی آنکھوں میں بری طرح کھٹکتا ہو وہی اغراب تحفہ میں آنکھوں کی ٹھنڈک بن جاتا ہے فرماتے ہیں تفردہ لا یقدح فی صحۃ الحدیث لانہ صحۃ، کیئے الموی صاحب یہ صرف آبائی معمول کی حمایت کا کرشمہ ہے یا کوئی دوسری بات ہے؟

نہ پکڑی جائے اور قبول نہ کی جائے، اس تصریح کے بموجب از روئے اصول عیسیٰ کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی بالخصوص جب کہ حضرت جابرؓ سے اس بات کو نقل کرنے میں وہ متفرد ہے، دوسرا کوئی اس کا موید و متابع موجود نہیں ہے نہ کسی دوسرے صحابیؓ کی حدیث اس کی شاہد ہے۔ (۳۵) جابر سے روایت کرنے میں اس کے منفرد ہونے کی دلیل تو یہ ہے کہ امام طبرانی نے عیسیٰ کی یہ روایت نقل

---

(۳۵) الوی صاحب نے اس کے تین جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ عیسیٰ پر جو جرحیں کی گئی ہیں وہ سب مبہم اور غیر مفسر ہیں اور ایسی جرح جس راوی پر کی گئی ہو اگر کسی ایک معتبر اور مستند محدث نے بھی اس کی توثیق کی ہوگی تو وہ جرح نامقبول و مردود ہوگی اور عیسیٰ کی ایک نے نہیں بلکہ دو ماہرین فن نے توثیق و تعدیل کی ہے۔ لہذا اس کو اصولاً مجروح قرار دینا نادانی یا تجاہل نہیں تو اور کیا ہے (ملخصاً ص۹۵ و ص۹۶) اس جواب کی نسبت گزارش ہے کہ یہاں جو قاعدہ الوی صاحب نے تدریب الراوی سے نقل کیا ہے وہ ان کے استاد کو معلوم تھا یا نہیں، اگر معلوم تھا تو ان کے اس تجاہل اور اگر نہیں معلوم تھا تو ان کی اس نادانی کا کیا جواب ہے؟

(۱) انھوں نے القول السدید ص۲۵ میں ایک حدیث کے بارے میں لکھا ہے کہ "عبدالرحمٰن بن ثوبان کی وجہ سے بھی حدیث مذکور کا مرفوعاً صحیح نہ ہونا ثابت ہوتا ہے"۔ حالانکہ عبدالرحمٰن کے باب میں ابن معین و امام احمد و نسائی وغیرہم کی جو جرحیں انھوں نے نقل کی ہیں وہ سب مبہم اور غیر مفسر ہیں اور اس کی توثیق ایک یا دو ماہرین نے نہیں بلکہ سات ماہر فن (ابن المدینی، فلاس، دحیم، ابو حاتم، ابو داؤد، صالح بن محمد اور ابن حبان) نے اس کی توثیق کی ہے (دیکھو تہذیب ص۱۵۱) لہذا بتائیے کہ عبدالرحمٰن مذکور کی وجہ سے حدیث مذکور کے صحیح نہ ہونے کا دعویٰ کرنا ان کی پوری ڈھٹائی (کذا کتبہ الالوی) ہے یا نہیں؟

(۲) اور القول السدید ص۳۰ میں وضین بن عطاء کی حدیث کو اس وجہ سے ضعیف و ناقابل احتجاج قرار دیا ہے کہ وضین کو ابن الماردینی نے ضعیف قرار دیا ہے، حالانکہ یہ جرح

کرنے کے بعد لکھا ہے لا یروی عن جابر بن عبد اللہ الا بھذا الاسناد (یعنی حضرت جابرؓ سے بجز اس سند کے کسی دوسری سند سے یہ حدیث مروی نہیں ہے)

مبہم ہے اور اسی طرح دوسری جرحیں بھی مبہم ہیں اور امام احمدؒ، ابن معینؒ، وحیمؒ، ابن حبان، ابو داؤد اور ابن عدی (چھ ماہران فن) نے وضین کی توثیق کی ہے، لہذا الموی صاحب کے بیان کئے ہوئے قاعدہ سے وضین پر کی ہوئی جرحیں مردود ہیں، پھر ان کے استاذ نے ان جرحوں کا اعتبار کرتے ہوئے وضین کی حدیثوں کو ضعیف کہہ کر نادانی وتجاہل سے کیوں کام لیا۔

(۳) نیز اس نادانی اور تجاہل کا کیا جواب ہے کہ مولانا مبارکپوری نے تحقیق الکلام ج ۱ ص ۳۳ میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث لا صلوٰۃ الا بقراءۃ فاتحۃ الکتاب وما زاد کی نسبت لکھ دیا ہے کہ "حضرت ابو ہریرہ کی یہ حدیث ضعیف ہے اسکی سند میں جعفر بن میمون واقع ہیں جن کی نسبت خلاصہ میں ہے قال احمد والنسائی لیس بالقوی اور تقریب میں ہے صدوق یخطی اور عینی لکھتے ہیں...... صرح النسائی انہ لیس بثقۃ" حالانکہ مبارکپوری صاحب نے جتنی جرحیں نقل کی ہیں وہ سب مبہم ہیں اور دارقطنی، ابن عدی، حاکم، ابن حبان اور ابن شاہین بلکہ ایک روایت میں ابن معین نے بھی جعفر مذکور کی توثیق کی ہے اور ان چھ اماموں کے علاوہ ابن حجر نے بھی اس کی توثیق کی ہے، رہا ابن حجر کا صدوق کے بعد یخطی کہنا تو اس کا حکم بعینہ لا اوھام کا ہے جو صدوق کے بعد بالکل مضر نہیں ہے، (دیکھو ابکار المنن ص ۱۰ وغیرہ) اور ایسے راوی کی حدیث حسن سے کم نہیں ہو سکتی (ابکار المنن ص ۳۰) اور سب سے بڑھ کر یہ ہو کہ ذہبی جو باعتراف مبارکپوری اہل استقراء تام میں سے ہیں انھوں نے صراحۃً حدیث ابو ہریرہؓ مذکور کو صحیح اور جعفر کو ثقہ کہا ہے (مستدرک) الموی صاحب بتائیں کہ یہاں ان کے اُستاد نے اس قاعدہ سے آنکھیں کیوں بند کر لیں، کہیں اسکی وجہ یہی تو نہیں ہے کہ جعفر نے آباء واجداد کے معمول کے خلاف حدیث روایت کی تھی؟ پھر آپ نے اپنے اُستاد کو یہ قاعدہ کیوں نہیں پڑھایا؟

الموی صاحب نے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ عیسیٰ بن جاریہ پر اکثر جرح کرنے والے

اور کسی دوسرے صحابی کی حدیث اسکی تائید نہ ہونے کی دلیل یہ ہو کہ دوسرے

تشدد اور متعنت ہیں اور متعنت کی جرح کی بابت سخاوی نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر کوئی دوسرا غیر متعنت محدث بھی اس کی موافقت کرے اور کسی ماہر نے اس راوی کی توثیق نہ کی ہو تو بیشک ضعیف قرار پائے گا، لیکن اگر کسی ماہر نے اسکی توثیق کی ہو تو جرح مفسّر مقبول اور غیر مفسّر نامقبول، لہٰذا اس قاعدہ سے بھی عیسیٰ مجروح قرار نہیں پاتا اس لئے کہ اسکے متعنت جارحوں کی موافقت اگرچہ بعض غیر متعنت نے بھی کی ہے مگر اسکی توثیق بھی دو ماہروں نے کی ہے (ملخصاً ص۹۶ تا ص۱۰۱)

یہاں سب سے پہلے ہماری وہی گزارش ہے کہ اعلوی صاحب نے بہت دھوم دھام سے کئی صفحوں میں جو قاعدہ بگھارا ہے، وہ قاعدہ کبھی اپنے اُستاد مرحوم کو کیوں نہیں بتایا، تاکہ ان کو بھی معلوم ہو جاتا تاکہ ہم گڑ ہی رہ گئے اور چیلا چینی ہو گیا۔ اگر آپ نے ذرا بھی حق نمک ادا کیا ہوتا تو آپ کے اُستاد سے القول السدید ص۳۰ میں ہرگز ایسی صریح غلطی اور نادانی یا تجاہل کا ظہور نہ ہوتا۔ دیکھئے وہ قاسم ابو عبد الرحمٰن کی ایک حدیث کو صرف اس وجہ سے ضعیف کہتے ہیں کہ امام احمدؒ نے اس کی نسبت کہا ہے یروی عنہ علی بن زید اعاجیب ما اراھا الا من قبل القاسم اور ابن حبان نے بھی اس پر سخت جرح کی ہو حالانکہ ابن حبان متعنت ہیں (دیکھو انوار ص۹۷) اور امام احمدؒ نے اگرچہ ابن حبان کی موافقت کی ہو مگر قاسم مذکور کی ایک دو نہیں بلکہ گیارہ گیارہ ماہر فن محدثوں نے توثیق کی ہے جن کے نام یہ ہیں۔ ابن معین، بخاری، عجلی، یعقوب بن سفیان، ترمذی، جوزجانی، ابو حاتم، یعقوب بن شیبہ، ابو اسحٰق حربی، ابن شاہین اور ابن حجر۔ پس اس حالت میں ابن حبان متعنت کی جرح امام احمد کی موافقت سے کیونکر مقبول ہو سکتی ہے بالخصوص جب کہ امام بخاری وغیرہ نے امام احمد کی جرح کا یہ جواب بھی دے دیا ہے کہ قاسم کی حدیث میں جو قابل اعتراض باتیں ہیں وہ اس کے کمزور شاگردوں کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں، اس کے ثقہ شاگردوں میں وہ عیوب نہیں ہیں، مگر ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے مبارکپوری صاحب نے

اس قاعدہ کو نظر انداز کر دیا تاکہ آبائی معمول غلط ثابت نہ ہو۔

اسی طرح وہ تحقیق الکلام ص۲۹ کے حاشیہ میں حضرت عبادہ کی ایک حدیث کے ضعیف ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس کی سند میں حسن بن یحیٰی واقع ہے جس کو ابن معین نے لیس بشیئ اور نسائی نے لیس بثقۃ کہا ہے اور دارقطنی نے متروک کہا ہے، حالانکہ ابن معین اور نسائی متعنت ہیں جیسا کہ آپ نے ص۹۷ میں لکھا ہے اور دارقطنی نے اگرچہ ان دونوں کی موافقت کی ہے لیکن امام احمد، ابوداؤد، دحیم، ابن عدی اور ابن جوصا نے اسکی توثیق کی ہے بلکہ خود ابن معین نے بھی ایک روایت میں اس کی توثیق کی ہے، نیز ابوحاتم متعنت اور ابن حجر نے بھی ان کو صدوق کہا ہے۔ لہذا بتایئے کہ اولاً تو آپ کے استاد کا صرف جرحوں کو نقل کرنا اور توثیقوں کو چھوڑ دینا کہاں کی دیانت ہے، ثانیاً کسی غیر متعنت کی موافقت کو دیکھ کر متعنت کی جرح پر فیصلہ کر دینا اور یہ نہ دیکھنا کہ آٹھ آٹھ ماہروں نے توثیق بھی کی ہے، کس قاعدہ کے ماتحت ہے۔ اگر یہ وہم ہو کہ ان موثقین میں ابن حجر نے صدوق کہنے کے ساتھ ان کو کثیر الغلط اور ابوحاتم نے سیئ الحفظ بھی کہا ہے اور یہ جرح مفسر ہے۔ تو گزارش ہے کہ یہ جرح مفسر صدوق کہنے کے بعد ہے، لہذا ایسے راوی کی حدیث حسن سے کم درجہ کی نہیں ہو سکتی، جیسا کہ محدثین کے صنیع کے تتبع سے ظاہر ہے[۵]۔

اسی طرح ابکار المنن ص۵۰ میں ایک حدیث کی تصحیح پر مبارکپوری صاحب نے یہ لکھکر اعتراض کر دیا ہو کہ اسکی سند میں محمد بن موسیٰ واسطی واقع ہوا ہے اور ابن معین نے اس کو کذاب خبیث اکذب الناس اور لیس بشیئ کہا ہے اور ابن عدی نے کہا ہے کہ عامۃ مایرویہ تفرد بہ، حالانکہ ابن معین و ابن عدی دونوں کو آپ نے متعنت قرار دیا ہے اور کسی دوسرے محدث نے

---

[۵] مثلاً عبداللہ بن محمد بن عقیل بتصریح ترمذی و خطیب سیئ الحفظ تھے مگر مبارکپوری نے امام ذہبی کا یہ فیصلہ نقل کیا ہے کہ حدیثہ فی مرتبۃ الحسن (ابکار ص۹۵) اور مثلاً دراوردی کو ابوزرعہ نے سیئ الحفظ کہا ہو اور مبارکپوری اسکی حدیث کی تحسین کرتے ہیں (ص۲۲۵)

ابن معین و ابن عدی کی موافقت بھی نہیں کی ہے بلکہ اس کے برخلاف ابو حاتم و ابن حبان جیسے متعنتین نے محمد بن موسیٰ مذکور کی توثیق کی ہے اور احمد بن سنان نے اس کو ثقہ صدوق کہا ہے۔ لہذا جب کہ ابن عدی و ابن معین کی تائید و موافقت کسی غیر متعنت سے نہیں کی بلکہ مخالفت کی ہے تو آپ کے قاعدہ سے اسکی توثیق کو دانتوں سے مضبوط تھام لینا چاہیئے (دیکھئے انوار صـ۱۰۱) پھر آپ کے استاد نے اس قاعدہ کو چھوڑ کر تجاہل یا نادانی کا مظاہرہ کیوں کیا۔

اسی طرح ابکار المنن صـ۲۶ میں عیسیٰ ابن المسیب کو ضعیف قرار دیا ہے، حالانکہ اس پر جرح کرنے والے ابو حاتم ہیں، ابن معین، نسائی، عقیلی اور ابن حبان متعنت اور متشدد ہیں اور ہر چند کہ ابو زرعہ و ابو داؤد اور دارقطنی نے ان کی موافقت کی ہے لیکن حاکم، ابن عدی، دارقطنی اور ابو حاکم نے اس کی توثیق کی ہے، لہذا آپ کے قاعدہ سے جرحوں کو مردود ہونا چاہیئے اسلئے کہ عیسیٰ پر کی گئی جرحیں مبہم و غیر مفسر ہیں، پھر آپ کے استاد نے اس قاعدہ کو کیوں ٹھکرا دیا۔

عیسیٰ پر جرح کا تیسرا جواب

الموی صاحب نے اپنے جس جواب کو تیسرا قرار دیا ہے وہ عیسیٰ پر کی گئی تمام جرحوں کا جواب نہیں ہو بلکہ صرف منکر الحدیث کہنے کا جواب ہے اور وہ بھی تمام تر فریب ہی فریب ہے۔ الموی صاحب نے اپنے اس جواب کی بنیاد مولانا عبدالحی مرحوم کی نقل کردہ جن عبارتوں پر رکھی ہے اگر ان عبارتوں کے ساتھ مولانا کی نقل کردہ دوسری عبارتوں کو بھی نقل کر دیتے اور مولانا نے ان عبارتوں کا جو خلاصہ بیان کیا ہے انکو بھی لکھ دیتے تو حق واضح ہو جاتا مگر الموی صاحب کو حق سے کیا سروکار ان کو تو جواب کا نام کر کے سرخروئی حاصل کرنی ہے۔

الموی صاحب نے اس جواب میں پہلی تحریف و خیانت یہ کی ہے کہ عراقی کی عبارت کثیرا ما یطلقون المنکر علی الراوی لکونہ روی حدیثا واحدًا کے ترجمہ میں منکر کے بجائے منکر الحدیث لکھ دیا یعنی عراقی کہتے ہیں کہ بسا اوقات کسی راوی پر منکر کا اطلاق اس لئے کر دیتے ہیں کہ اس نے صرف ایک حدیث روایت کی ہے، عراقی یہ نہیں کہتے کہ اس پر منکر الحدیث کا اطلاق

کرتے ہیں، یہ الموی صاحب کا عراقی پر افتراء ہے۔

دوسرے الموی صاحب کو الرفع والتکمیل میں عراقی کا مذکورہ بالا قول تو نظر آیا لیکن یہ نظر نہ آیا کہ یہ اطلاق امام احمد وغیرہ چند آدمیوں کی مخصوص اصطلاح ہے، کوئی عام اطلاق نہیں ہے۔

اسی طرح الموی صاحب کو الرفع والتکمیل میں یہ بھی نظر نہیں آیا کہ عراقی سے کہیں اعلم واقدم علامہ ابن دقیق العید کے کلام سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ جب تک کسی راوی کی مرویات میں مناکیر کی کثرت نہیں ہوتی اسوقت تک اس پر منکر الحدیث کا اطلاق نہیں کرتے قال ابن دقیق العید قولھم روی مناکیر لا یقتضی بمجردہ ترک روایتہ حتی تکثر المناکیر فی روایتہ وینتھی الی ان یقال فیہ منکر الحدیث (الرفع ۱۲۱)

اسی طرح الموی صاحب کو یہ بھی دکھائی نہیں دیا کہ خود مولانا عبدالحی مرحوم نے ان عبارتوں کو نقل کرنے کے بعد ان کا جو حاصل بیان کیا ہے، اس میں فرماتے ہیں وان تفرق بین روی او یروی المناکیر او فی حدیثہ نکارۃ ونحو ذلک وبین قولھم منکر الحدیث ونحو ذلک بان العبارات الاولی لا تقدح فی الراوی قدحا یعتد بہ والاخری جرحہ جرحا معتدا بہ، دیکھئے مولانا ہی نے عراقی کی عبارت مذکورہ بالا نقل کی ہے اور وہی یہ بھی فرماتے ہیں کہ منکر الحدیث جس راوی کو کہا گیا ہو وہ کافی مجروح ہوتا ہے۔ الا یہ کہ امام احمد یا ان جیسے کسی اور نے منکر کا لفظ کسی راوی کے حق میں استعمال کیا ہو تو البتہ لازم نہیں آتا کہ وہ راوی قابل احتجاج نہ ہو۔

الموی صاحب کے پیش نظر اگر تحقیق حق تھی تو انھوں نے ابن دقیق العید اور ابن حجر وغیرہما کی بھی عبارتیں الرفع التکمیل سے کیوں نقل نہیں کیں۔

الموی صاحب نے ایک دھوکا یہ بھی دیا ہے کہ سخاوی کی عبارت کے ترجمہ میں یہ ظاہر نہیں کیا کہ سخاوی روی مناکیر یا عندہ مناکیر کی بابت یہ لکھ رہے ہیں بلکہ یہ باور کرایا کہ وہ

کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور باقی روایات کا بھی یہی حال ہے، اگر کوئی اس کے

لفظ منکر الحدیث کی بابت یہ فرما رہے ہیں، حالانکہ یہ جھوٹ ہے، املوی صاحب سچے ہوں تو اصل کتاب سے سخاوی کی پوری عبارت نقل کریں

اس گزارش کے بعد سنئے کہ املوی صاحب کا تیسرا جواب یہ ہے کہ منکر الحدیث کا استعمال مختلف معنوں میں ہوتا ہے لہذا جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ امام ابوداؤد وغیرہ نے عیسیٰ کو کس معنی میں منکر الحدیث کہا ہے۔ اس وقت تک قطعی طور پر یہ حکم لگا دینا کہ "اسلئے یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی" تری زبردستی ہے (ص ۱۰۳-۱۰۴) مگر املوی صاحب بھول گئے کہ یہ قطعی حکم اس بنا پر لگایا گیا ہے کہ ان کے اُستاد ہی نے منکر الحدیث کا یہ حکم ابکار المنن میں نقل کیا ہے اور انھوں نے اس حکم کو کسی خاص صورت یا کسی خاص اطلاق کے ساتھ مخصوص نہیں بتایا نیز انھوں نے جہاں جہاں اس لفظ کو کسی راوی کی جرحوں کے سلسلہ میں نقل کیا ہو کسی ایک جگہ بھی یہ ثابت نہیں کیا ہے کہ اس راوی کے حق میں یہ لفظ اس معنی میں بولا گیا ہے جس معنی کی رو سے اس کا شمار جرحوں میں ہوتا ہے (دیکھو تحقیق الکلام ص ۳۹/۱ و ص ۶/۲) اس کے علاوہ ابن الصلاح وغیرہ نے بھی جب الفاظ جرح میں اس لفظ کو ذکر کیا ہے تو بلا کسی تفصیل کے اس کو الفاظ جرح میں شمار کیا ہے۔

اس کے بعد املوی صاحب نے منکر الحدیث کو جرح مبہم ثابت کرنے کیلئے ابوالمحاسن سندی کی ایک عبارت نقل کی ہے جس میں بصراحت مذکور ہے ان الانکار جرح مفسر کما صرح به الحفاظ (یعنی منکر الحدیث ہونا جرح مفسر ہے جیسا کہ حفاظ حدیث نے اسکی تصریح کی ہے) حفاظ کی اس تصریح اور اس تصریح کے اعتراف کے بعد خود ابوالمحاسن سندی کی یہ ذاتی رائے کہ منکر الحدیث جرح مبہم ہے بالکل ناقابل التفات اور بجوے نہ ارزد کی مصداق ہے اس لئے کہ سندی نے جو دلیل بیان کی ہے اس دلیل کی رو سے امام بخاری کی جرح منکر الحدیث بھی جرح مبہم و نامقبول قرار پاتی ہے کیونکہ بخاری نے جس وجہ سے اس راوی کو ضعیف قرار دیا ہے ممکن ہے جو مجتہد اس راوی کی روایت پر عمل کرنا چاہتا ہو اس کے

خلاف کا مدعی ہے تو ثبوت پیش کرے اور یہی وجہ ہے کہ حافظ ذہبی نے

نزدیک وہ وجہ موجب ضعف وجرح نہ ہو۔ علاوہ بریں سندی کو خود اعتراف ہو کہ ان کی یہ رائے تصریح حفاظ کے خلاف ہے اور املوی صاحب کا سندی کے کلام کی یہ تاویل کرنا کہ انکار کا مفہوم اگرچہ واضح مفسر ہے مگر منکر الحدیث کا مفہوم مفسر نہیں ہو املوی صاحب کی جہالت ہے، یہ تو ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ ضعیف کا مفہوم تو مفسر نہیں ہے مگر ضعف کا مفہوم مفسر ہو یا کوئی یہ کہے کہ کذب کا مفہوم تو واضح و مفسر ہے مگر کذاب کا مفہوم مفسر نہیں ہے، یا کوئی کہے کہ ذھاب و اطراح ورد کا مفہوم تو واضح و مفسر ہے مگر ذاھب الحدیث اور مطرح الحدیث اور مردود الحدیث کا مفسر نہیں ہے۔

عیسیٰ پر کی گئی جرحوں کا جواب دیتے ہوئے املوی صاحب نے ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ "سخاوی نے جو لکھا ہے کہ منکر الحدیث وصف فی الرجل یستحق به الترك لحديثه تو یہ ایسے شخص کے متعلق ہے جس کی توثیق کسی دوسرے ماہر فن نے نہ کی ہو" (ص۱۰۱)

حالانکہ یہ بات ایسی بدیہی البطلان ہے کہ اس کا دعویٰ وہی شخص کر سکتا ہو جو فن سے بالکل نابلد ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ املوی صاحب نے اپنے اُستاد کی کتاب ابکار المنن بھی نہیں پڑھی ہے یا پڑھی ہے تو سمجھی نہیں ہے۔ سنئے سخاوی[1] نے یہ بات روی یا یروی مناکیر اور منکر الحدیث کا فرق بتانے کے موقع پر لکھی ہے اور فرمایا ہے کہ روی مناکیر یا یروی مناکیر کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ راوی کی حدیث متروک ہو جائے جب تک کہ اسکی مرویات میں مناکیر کی کثرت نہ ہو اور وہ راوی اس قابل نہ ہو جائے کہ اس کو منکر الحدیث کہا جانے لگے، جب منکر الحدیث کہا جانے لگے گا تو یہ ایسا وصف ہو کہ اسکی وجہ سے وہ متروک الحدیث ہو جائیگا، اس لئے کہ پہلا لفظ دوام پر دلالت نہیں کرتا اور منکر الحدیث کا

---

[1] یہ نسبت املوی صاحب کے اُستاد کے پاس خاطر سے ہے ورنہ درحقیقت یہ ابن دقیق العید کا کلام ہے ۱۲

عیسیٰ کے تذکرہ میں اس کی اس روایت کو میزان الاعتدال میں نقل کیا ہے۔

لفظ بتاتا ہے کہ یہ عیب راوی کی دائمی کی صفت ہے اس کے بعد سخاوی نے اس کو اس مثال سے سمجھایا ہے کہ دیکھو امام احمد نے محمد ابن ابراہیم تیمی کی نسبت کہا ہو یروی احادیث مناکیر مگر امام بخاری و مسلم نے اسکی حدیث کی تصحیح پر اتفاق کیا ہو، اس سے معلوم ہوا کہ یہ لفظ راوی کو متروک قرار نہیں دیتا۔ اب میں الموی صاحب سے پوچھتا ہوں کہ اگر بقول آپ کے سخاوی کی مراد یہ ہے کہ منکر الحدیث کا لفظ اس راوی کے حق میں اس کے متروک الحدیث ہونے کا مقتضی ہے جس کی کسی نے توثیق نہ کی ہو تو یروی مناکیر اور منکر الحدیث میں فرق سمجھانے کے لئے سخاوی نے جو مثال دی ہے وہ کیونکر صحیح ہوسکتی ہے، کیا کہنے والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ امام احمد کے یروی مناکیر کہنے کے باوجود محمد بن ابراہیم اس لئے متروک نہیں ہوا کہ امام بخاری و مسلم نے عملاً اور ابن معین و جمہور نے قولاً اس کی توثیق کی ہے اور توثیق کی موجودگی میں منکر الحدیث کا لفظ بھی ترک راوی کا مقتضی نہیں ہے۔ لہذا یروی مناکیر اور منکر الحدیث میں کوئی فرق نہیں ہوا۔ فرق تو جب ثابت ہوگا کہ کسی غیر موثق راوی کے حق میں یروی مناکیر کا غیر مؤثر اور غیر موجب ترک راوی ہونا ثابت کیجئے، علاوہ بریں یہ کلام خود سخاوی کا نہیں ہے بلکہ ابن دقیق العید کا کلام سخاوی نے نقل کیا ہے، جس کو آپکے استاد نے ابن دقیق العید کا نام حذف کر کے سخاوی کی طرف منسوب کر دیا ہے اور ابن دقیق العید کے کلام میں کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں ہو جس کی بنا پر ان کے کلام کو اس راوی کے حق میں قرار دیا جا سکے جس کی کسی نے توثیق نہ کی ہو اور کسی کے کلام میں بلا دلیل و بلا قرینہ اس قسم کی تخصیص و تقیید پیدا کرنا تحکم و زبردستی ہے۔

اسی سلسلہ میں الموی صاحب نے ابن حجر کی اس جرح پر جو انھوں نے عیسیٰ بن جاریہ کے حق میں کی ہے، لکھا ہے کہ یہ معمولی درجہ کی جرح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کو غیر معمولی کس نے کہا ہے کہ آپ جواب دینے بیٹھ گئے۔ وہ معمولی سہی مگر ہے جرح ہی، توثیق نہیں ہے اور صاحب رکعات کا مدعا یہی ہے کہ ابن حجر نے عیسیٰ بن جاریہ پر جرح ہی کی ہو توثیق نہیں کی ہے

اور اس جرح میں انھوں نے یہ اشارہ بھی کر دیا ہے کہ عیسیٰ کا کوئی موید و متابع نہیں ہے۔

(تنبیہ ۱۸) الموی صاحب نے اپنی نصوصیت ولداد کا ثبوت دینے کے لئے مصنف رکعات کے ساتھ مصحح کے حق میں بھی یادہ گوئی ضروری سمجھی اور جارحین کی تعداد کو اصل کتاب میں چھ اور صحت نامہ میں سات لکھنے پر حساب نہ جاننے کا طعنہ دیا ہے، لیکن اگر ایسی بھول چوک بھی قابل درگزر نہیں ہے تو پہلے ان کو اپنے گھر کی خبر لینی چاہیئے کہ ان کے اُستاد نے تحفہ ص۳۲ میں اول کو ثانی اور ثانی کو اول لکھ دیا ہے، یعنی ان کو ایک اور دو کا فرق بھی معلوم نہیں تھا، اسی طرح تحفہ ص۳۰۵ میں انھوں نے ابن خزیمہ کو ابن ابی شیبہ کا شیخ واستاذ لکھ دیا ہے حالانکہ ابن خزیمہ ان کے شاگرد کے شاگرد ہیں اور ابن ابی شیبہ کی وفات کے وقت انکی عمر بارہ سال کی تھی۔

تفرد عیسیٰ کے جواب کی حقیقت :۔ الموی صاحب نے عیسیٰ کی جرحوں سے فارغ ہونے کے بعد ان کے تفرد کا جواب دینے کی کوشش کی ہے اور لکھا ہے کہ "گویا عیسیٰ کے تفرد کی صورت یہ ہو کہ اس نے ایک ایسی بات بیان کی ہو جس کے بیان سے دوسرے راوی ساکت ہیں، ظاہر ہو کہ سکوت اور بیان میں کوئی مخالفت اور معارضہ نہیں ہے" (ص۱۰۵) اس کے بعد ابن الصلاح کی ایک عبارت نقل کر کے لکھتے ہیں کہ "عیسیٰ کی یہ زیادۃ راجح اور مرجوح کا مقابلہ کئے بغیر مقبول ہوگی (ص۱۰۵ و ص۱۰۶)

الموی صاحب نے یہاں جو قاعدہ ابن الصلاح کے حوالے سے بیان کیا ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ اگر راوی حافظ ضابط مقبول المتفرد راوی کے درجہ سے دور نہ ہو اور وہ کوئی ایسی بات روایت کرے جس کو دوسرا کوئی روایت نہ کرتا ہو تو اسکی روایت حسن ہوگی، اس بات کو حافظ ابن حجر نے اس عنوان سے بیان کیا ہے کہ حسن اور صحیح کا راوی جو زیادتی روایت کرے وہ مقبول ہے بشرطیکہ اس سے اوثق راوی کی روایت کے منافی وہ زیادتی نہ ہو۔

الموی صاحب نے تفرد کی اس بحث کو ص۱۹۲ تا ص۱۹۳ میں بھی لکھا ہے اس کی نسبت ہماری پہلی گزارش یہ ہے کہ عیسیٰ کے تفرد کے سلسلہ میں الموی صاحب کا اس قاعدہ کو ذکر کرنا انکی

اگر اس کی روایات میں کوئی منکر روایت ہوتی ہے تو وہ اس منکر روایت کو

ان کی نادانی یا شرمناک تعصب ہے، اس لئے کہ عیسیٰ حافظ ضابط مقبول التفرد راوی کے درجے سے بہت گرا ہوا ہے، اسی لئے ابن حجر جیسے معتدل مزاج نے بھی اس کو لین سے زیادہ نہیں کہا اور املوی صاحب تسلیم کر چکے ہیں کہ ابن حجر اسی راوی کے حق میں یہ لفظ بولتے ہیں جسکی روایتوں کی تائید و متابعت کوئی نہ کرتا ہو اور وہ مجروح بھی ہو۔ اگرچہ ایسا مجروح نہ ہو کہ اسکو بالکل متروک قرار دے دیا جائے۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ اگر یہ قاعدہ صحیح ہے تو اسکی کیا وجہ ہے کہ اس قاعدہ سے صرف اپنے آبائی معمول کی تصحیح کے موقع پر کام لیا جاتا ہے اور جو بات آبائی معمول کے خلاف ہو اس میں اس قاعدہ کو نہایت بیدردی سے ٹھکرا دیا جاتا ہے۔ مثلاً:۔

(۱) اذا قرأ فانصتوا کی زیادتی (یہ سلیمان تیمی کی زیادتی ہے جو بلاشبہ صحیح کا راوی ہے)

(۲) اور حدیث ابی ہریرہؓ میں یہی زیادتی (یہ ابن عجلان کی زیادتی ہے جو بلاشبہ حسن کا راوی ہے)

(۳) اور حدیث ابن مسعود میں ثم لا یعود کی زیادتی۔

(۴) اور حدیث عبادہ میں فصاعداً کی زیادتی کے باب میں اس قاعدہ کو کیوں ٹھکرا دیا گیا۔

درانحالیکہ ان میں سے ہر زیادتی کو یا تو محدثین نے صحیح قرار دیا ہے یا حسن، چنانچہ پہلی دو کو امام مسلم نے صراحۃً صحیح کہا ہے اور تیسری کو ترمذی نے حسن اور ابن حزم نے صحیح کہا ہے اور چوتھی کو امام مسلم اپنی صحیح میں لائے ہیں، اگر کہئے کہ ان زیادتیوں کو دوسرے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے اس لئے ہم نے بھی ان کو ضعیف مانا تو عرض ہے کہ باوجودیکہ ان محدثین نے آپ کے بیان کئے ہوئے اصول اور قاعدہ کی خلاف ورزی کی ہے ان کی ہمنوائی کرنا آبائی معمول کے پاس و لحاظ کے سوا اور کیا ہے؟ رہا املوی صاحب کے استاد کا یہ حیلہ کرنا کہ ان محدثین کو دلائل واضحہ سے معلوم ہو گیا تھا کہ ان زیادتیوں میں ان کے

بھی ذکر کرتے ہیں اصل میں یہ طرز ابن عدی کا ہے جو انھوں نے اپنی کتاب
(باقی متن صفحہ ۱۵۰ پر ملاحظہ ہو)

راویوں سے وہم ہوگیا ہے۔ تو یہ بالکل بے دلیل بات ہے، اس لئے کہ ان محدثین نے دلائل واضحہ تو درکنار کوئی ایک غیر واضح دلیل بھی راویوں سے وہم ہونے کی بیان نہیں کی ہے۔ بجز اس کے کہ تنہا ایک ہی راوی اس زیادتی کو بیان کرتا ہے، دوسرے راوی اس کو بیان نہیں کرتے۔ بتائیے یہ ثبوت وہم کی کوئی دلیل ہوئی؟ حیرت ہے کہ وہی محدثین دوسرے موقع پر صراحۃً نفی کے مقابل میں تو اثبات کو اس لئے ترجیح دیتے ہیں کہ مثبت کے پاس زیادہ علم ہے اور یہاں سکوت کے مقابل میں بھی اثبات کو ترجیح دینے کے لئے آمادہ نہیں ہے حالانکہ بقول امئوی صاحب سکوت اور بیان میں کوئی معارضہ اور منافات بھی نہیں ہے، بہرحال امئوی صاحب کے اُستاد کا یہ تعلل بالکل خلاف واقعہ اور حقیقت سے کوسوں دور ہے کہ ان محدثین کو دلائل واضحہ سے وہم کا علم ہوا۔ ان محدثین نے خود بھی اس غلط بات کا دعویٰ نہیں کیا ہے نہ بعد کے محدثین نے ان کی طرف سے یہ اعتذار پیش کیا ہے۔ نہ خود مبارکپوری صاحب نے ان خیالی دلائل واضحہ کی کوئی نشان دہی کی ہے بلکہ اصل حقیقت، یا تو یہ ہے کہ متاخرین نے زیادت منافیہ اور غیر منافیہ کے حکم میں جو تفریق کی ہے متقدمین کی اس جماعت کو جس نے مذکورہ بالا زیادتیوں کی تضعیف کی ہے تسلیم نہیں تھی اور وہ جماعت دونوں قسم کی زیادتیوں کو شاذ کہتی تھی۔

یا یہ بات ہے کہ ان محدثین نے کسی مسئلہ میں کسی حدیث کی ظاہری دلالت کی بناء پر ایک پختہ رائے قائم کرلی، اس کے بعد جو حدیث بظاہر اس قائم کی ہوئی رائے کے مخالف نظر آئی اور کوئی وجہ تطبیق بھی سمجھ میں نہیں آئی تو چونکہ ان کا دل و دماغ پہلی حدیث کی ظاہری دلالت کے تاثر سے بالکل مغلوب تھا، اس لئے ان کا ذہن بجز اس کے کسی دوسری بات کی طرف نہ جا سکا کہ جو حدیثیں پہلی حدیث کی بظاہر مخالف ہیں وہ ضعیف ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ جو محدثین کسی حدیث کی ظاہری دلالت سے اتنے متاثر نہیں تھے، یا تھے مگر بظاہر مخالف حدیث کی مناسب توجیہ اور پہلے کے ساتھ اس کی تطبیق انکی سمجھ میں آگئی تھی

تو وہ خواہ متقدم ہوں یا متأخر انھوں نے ان مخالف حدیثوں کی تضعیف نہیں کی مثلاً امام محمدؒ
جن کا مرتبہ علم حدیث میں امام بخاریؒ سے بدرجہا بلند تھا، انھوں نے اذا قرأ فانصتوا کی
تضعیف کے بجائے اس کی تصحیح کی اور امام مسلم باوجودیکہ بخاری کے معاصر اور ہم صحبت اور
انکے خیالات سے واقف تھے مگر انھوں نے بھی اذا قرأ فانصتوا کی تضعیف نہیں کی بلکہ صراحۃً تصحیح کی اور حافظ ابن حجر
باوجودیکہ قرأت خلف الامام کے قائل تھے انھوں نے بھی اس حدیث کو صحیح ماننے میں کوئی پس و پیش نہیں کیا۔

الحاصل امام بخاری کی امامت و جلالت کے آگے سر تسلیم خم کرنے کے باوجود ایک لمحہ کے
لئے بھی یہ بات ماننے کیلئے تیار نہیں ہوں کہ (اذا قرأ فانصتوا کے وہم ہونے پر امام بخاری
وغیرہ کو تو بہت سے دلائل واضح ہوئے اور امام احمد اور امام مسلم کو ایک دلیل بھی
واضح نہیں ہوئی، اس کے علاوہ میں پوچھنا چاہتا ہوں کہ خیر امام احمد اور امام مسلم تو امام بخاریؒ سے
برتر یا ان کے ہمسر تھے مگر ابن حجر کی حیثیت تو ان کے مقلد کی ہے، انھوں نے جو امام بخاریؒ
کی مخالفت کی جرأت کی ہے تو اسکی تین ہی وجہیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ وہم کے دلائل واضح
ہونے کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے وہ بالکل فرضی اور من گھڑت افسانہ ہے، ابن حجر کو اس کا وہم
گمان بھی نہیں تھا۔ دوسری یہ کہ اگر بالفرض وہم کے دلائل امام بخاریؒ پر واضح بھی ہوئے تو
یہ دلائل ابن حجر کی نگاہ میں بالکل ناقابل اعتماد اور تار عنکبوت تھے، اس لئے انھوں نے
امام بخاریؒ کے کٹر حامی ہونے کے باوجود ان کے فیصلہ کو رد کردیا۔ تیسری یہ کہ امام بخاریؒ کو
جو دلائل بفرض محال واضح ہوئے اس کا ان کو علم نہیں تھا اور دلائل کے علم اور ان کی جانچ
کے بغیر اس بات میں امام بخاری کی عامیانہ تقلید کو وہ روا نہ رکھتے تھے، بہرحال جو صورت بھی
رہی ہو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی اہل علم امام بخاریؒ کے اس فیصلہ کو جو انھوں نے
اذا قرأ فانصتوا کے باب میں کیا ہے، تسلیم کرنے پر اصولاً کسی طرح مجبور نہیں ہے اور نہ
اس پر مجبور ہے کہ ان کے فیصلہ کو ابن الصلاح کے بیان کئے ہوئے قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دینے
کے لئے فرضی افسانہ تراشے، جب تک کہ کوئی آدمی ہمت کرکے یہ ثابت نہ کرے کہ زیادت غیر
منافیہ کا وہی حکم بخاری کے نزدیک بھی تھا جو ابن الصلاح نے بیان کیا ہے۔

تیسری گزارش یہ ہے کہ اگر علوی صاحب کا ابن الصلاح کے حوالہ سے بیان کیا ہوا

تیسری گزارش یہ ہے کہ اگر الموی صاحب کا ابن الصلاح کے حوالہ سے بیان کیا ہوا یہ قاعدہ صحیح ہے کہ "راوی نے جو بات کہی ہو دوسرے اس کے بیان سے ساکت ہیں تو اگر حفظ کے اعتبار سے بہت گرا ہوا راوی نہ ہو تو اس کی حدیث حسن ہو گی۔ (مختصر ص۱۰۶)

تو سوال یہ ہے کہ مولانا عبدالرحمن مبارکپوری نے جگہ جگہ اس قاعدہ کو کیوں ٹھکرایا ہے کیا ان کو یہ قاعدہ معلوم نہیں تھا، یا آبائی معمول کو ٹھیک ثابت کرنے کے لئے انھوں نے تجاہل سے کام لیا ہے۔ مثلاً (۱) ابکار المنن ص۹۶ میں انھوں نے شریک کی زیادتی الی صدرہ کو غیر محفوظ کہہ دیا اس لئے کہ زائدہ اور سفیان نے اس لفظ کو ذکر نہیں کیا ہے یعنی مقابلہ سکوت اور بیان کا ہے۔

(تنبیہ) یاد رہے کہ الموی صاحب نے انوار ص۱۰۳ میں لکھا ہے کہ غیر محفوظ کو اصطلاحاً شاذ کہتے ہیں اور شاذ کی تعریف ان کے استاد نے یہ نقل کی ہے الشاذ ما رواہ المقبول مخالفا لمن هو اولى منه وهو المعتمد فى تعريف الشاذ (ابکار ص۱۴۲) لہذا شریک کی زیادتی کو شاذ کہنے کے بعد شریک کو نامقبول کہنا ممکن نہیں ہے۔

(۲) اور القول السدید ص۲۳ میں پہلے ابو عائشہ کو زبردستی مجہول قرار دیا پھر ان کی رفع کی زیادتی کو منکر و نامعتبر کہہ دیا، اس لئے کہ مرفوعاً روایت کرنے میں وہ متفرد ہیں حالانکہ جن نے ابو عائشہ کو مجہول کہا ہے، اس نے خود اپنی جہالت کا اعلان کیا ہے اس لئے کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب و لسان میں تصریح کی ہے کہ ابو عائشہ سے مکحول اور معدان دو شخص روایت کرتے ہیں اور یہ بات بار بار گوش گزار ہو چکی ہے کہ جس سے دو شخص روایت کریں وہ مجہول نہیں ہے۔

نیز ابو عائشہ کی نسبت ابن حجر نے تقریب میں لکھا ہے مقبول من الثانیۃ، اور مبارکپوری و الموی صاحبان کو اعتراف ہے کہ ابن حجر تقریب میں کسی راوی پر وہی حکم لگاتے ہیں جو اس کے حق میں کہے گئے، اقوال میں سب سے زیادہ صحیح اور اس کے متعلق بیان کئے گئے اوصاف میں سب سے زیادہ مناسب ہوتا ہے (دیکھو ابکار ص۳۰ اور انوار ص۱۰۲) لہذا جب ابو عائشہ مقبول راوی ہو تو ابن حجر کی اس توثیق کے بعد اسکی زیادتی کو منکر کہنا یا تو فن سے ناواقفیت کی دلیل ہو یا آبائی

معمول کی پاس میں شرمناک تعصب کا مظاہرہ ہے، اگر یہ بات نہ ہوتی تو مبارکپوری صاحب ابو عائشہ پر ریمارک کرنے کے وقت تقریب وتہذیب ولسان کو نظرانداز نہ فرماتے اور اس سے زیادہ اچنبھے کی بات یہ ہے کہ مبارک پوری صاحب تو جس کو ابن حجر نے مقبول کہا ہے اسکی زیادت کو بھی منکر قرار دے رہے ہیں اور ان کے مرید ومعتقد وشاگرد املوی صاحب مقبول سے کمتر درجہ کے راوی عیسیٰ (جس کو ابن حجر نے لین الحدیث کہا ہے) کے تفرد کو قابل قبول ولائق استدلال ثابت کرنے کے چکر میں ہیں، حالانکہ خود املوی صاحب نے حافظ ابن حجر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جس راوی کے بارے میں کوئی ایسی بات ثابت نہیں ہے جس کی وجہ سے اسکی حدیث قابل ترک ہو، اور اس کا موید ومتابع موجود ہو تو اسکو میں مقبول لکھتا ہوں اور اگر موید ومتابع نہ ہو تو لین الحدیث لکھتا ہوں" (دیکھو انوار صـ۱۰۱)

پس جب مقبول کا درجہ لین الحدیث سے بڑھا ہوا ہے اس لئے کہ مقبول کا موید ہوتا ہے اور لین الحدیث کا کوئی موید نہیں ہوتا، بایں ہمہ لین الحدیث کا تفرد منکر نہیں بلکہ املوی صاحب کے نزدیک قابل قبول ہو تو مقبول کے تفرد اور اسکی زیادت کو ان کے استاذ کا منکر قرار دینا ظلم صریح اور خلاف دیانت ہے یا نہیں؟

(۳) اسی طرح تحقیق الکلام صـ۵۵ میں شبیب بن شیبہ کی زیادت کو مولانا مبارکپوری نے منکر قرار دے کر اپنے علم وفضل اور انصاف ودیانت کو تعصب کی نذر کر دیا ہے، کیونکہ عیسیٰ بن جاریہ کی ثقاہت اگر بالفرض ثابت بھی ہے تو شبیب کی ثقاہت عیسیٰ سے کہیں بڑھ کر ثابت ہے اور اس باب میں وہ اس سے بدرجہا برتر ہے، آپ ابھی استاد وشاگرد دونوں کا یہ اقرار پڑھ چکے ہیں کہ حافظ ابن حجر ہر راوی کے حق میں وہی بات لکھتے ہیں جو اس کے حق میں سب سے زیادہ صحیح ہوتی ہے اور حافظ نے عیسیٰ کے حق میں لین الحدیث لکھا ہے اور شبیب کے حق میں صدوق یہم لکھا ہے اور اس فن کا ایک مبتدی بھی جانتا ہے کہ صدوق یہم کا درجہ توثیق میں لین الحدیث سے (بشرطیکہ وہ توثیق بھی ہو) کہیں بلند ہے۔ پس جب عیسیٰ کا تفرد منکر نہیں ہے تو شبیب جس زیادت کے روایت کرنے میں متفرد ہے وہ زیادت بطریق اولیٰ منکر نہیں ہو سکتی۔

چوتھی گزارش یہ ہے کہ اثری صاحب نے کتب اصول حدیث سے شاذ مقبول اور شاذ غیر مقبول کی تعریف تو نقل کردی مگر کتب اصول میں شاذ منکر یا یوں کہئے کہ شاذ مردود کی جو مثال بیان کی گئی ہے اس کو نظر انداز کردیا۔ ورنہ اس مثال ہی سے آفتاب کی طرح روشن ہو جاتا کہ عیسیٰ بن جاریہ کا تفرد شاذ مردود میں داخل ہے۔ سنئے! جلال الدین سیوطی (جن کو اثری صاحب نے صفحہ ۲۳ میں امام اور مبارکپوری نے تحفہ ۳۱۲/۴ میں حافظ سیوطی اور تحقیق صفحہ ۲۶ میں علامہ سیوطی کہا ہے) نے بقول مولانا مبارکپوری اپنی نفیس اور مفید کتاب "تدریب الراوی" میں شاذ مردود کی مثال یہ لکھی ہے کہ نسائی نے حدیث کلوا البلح بالتمر الخ کو منکر کہا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کے روایت کرنے میں ابو زکیر متفرد ہے۔ پھر سیوطی نے بتایا ہے کہ ابو زکیر شیخ صالح ہیں اور مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی روایت متابعۃً ذکر کی ہے مگر پھر بھی وہ اس درجہ کو نہیں پہونچا کہ اس کا تفرد برداشت کرلیا جائے بلکہ ائمہ نے اس پر ضعیف کا اطلاق کیا ہے، مثلاً ابن معین نے اسکو ضعیف اور ابن حبان نے لا یحتج بہ کہا ہے اور ابن عدی نے لا یتابع علی حدیثہ کہا ہو اور ابن عدی نے اسکی چار منکر حدیثیں ذکر کی ہیں۔[1] (تدریب الراوی صفحہ ۸۳) اب آئیے ابو زکیر اور عیسیٰ بن جاریہ کا موازنہ کرکے دیکھئے کہ دونوں میں کیا نسبت ہے۔

ابو زکیر

• ابن معین نے کہا ضعیف ہے اور ابن حبان نے کہا ہے لا یحتج بہ اور یہ بھی کہا ہو کہ وہ بلا ارادہ سندوں کو الٹ پھیر کردیتے ہیں اور مرسل کو مرفوع کر دیتے ہیں۔

عیسیٰ بن جاریہ

ابن معین نے کہا لیس بذاک اور یہ بھی کہا ہو کہ اسکے پاس متعدد منکر روایتیں ہیں امام نسائی اور امام ابوداؤد نے کہا وہ منکر الحدیث ہو اور امام نسائی نے اسکو متروک بھی کہا ہو اور ساجی و عقیلی نے اس کو ضعفاء میں ذکر کیا ہو اور ابن عدی نے کہا اسکی عام حدیثیں غیر محفوظ ہیں

---

[1] اثری صاحب اپنے امام سیوطی کے الفاظ اور ابن عدی اربعۃ احادیث مناکیر کو بغور پڑھیں اور دیکھیں کہ ان الفاظ پر بھی وہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں یا نہیں جو انھوں نے صفحہ ۱۰۵ میں صاحب رکعات پر کئے ہیں، اگر وارد ہوتے ہیں تو جو جواب وہ اپنے امام کی طرف سے دیں وہی جواب ہمارا بھی ہے

ملاحظہ فرمائیے، ابوزکیر پر دو[۲] کے سوا کسی نے جرح نہیں کی ہے، اس کے برخلاف عیسیٰ پر چھ[۶] اماموں نے جرح کی ہے اب جرحوں کا جواب سنئے،

ابوزکیر

یہ ابن معین و ابن حبان نے جرح کی ہے اور یہ دونوں بھی متعنت ہیں (انوار ص[۹]) اور متعنت کی جرح مردود ہوتی ہے الا یہ کہ کوئی غیر متعنت اسکی موافقت کرے اور یہاں کسی غیر متعنت نے متعنت کی موافقت بھی نہیں کی ہے بلکہ متعنت اور غیر متعنت دونوں قسم کے ماہروں نے ابوزکیر کی توثیق کی ہے لہٰذا القول الحق صاحب متعنت کی توثیق کو دانتوں سے مضبوط تھام لینا چاہیئے (انوار ص[۱]) نیز ابوزکیر کے بارے میں بھی جرحیں مبہم ہیں اس لئے وہ معتبر نہیں ہیں۔۔

عیسیٰ بن جاریہ

پر ابن معین، نسائی، ابن عدی اور عقیل نے جرح کی ہے اور یہ سب متعنت ہیں (انوار ص[۹]) اور متعنت کی جرح مردود ہوتی ہے، الا یہ کہ کوئی غیر متعنت اس کی موافقت کرے اور یہاں ابوداؤد نے نسائی کی اگرچہ موافقت کی ہے مگر ابوزرعہ اور ابن حبان نے عیسیٰ کی توثیق کی ہے اور جرحیں مبہم ہیں اس لئے توثیق ہی معتبر ہوگی۔

اب ذرا دونوں کی توثیق کا بھی جائزہ لیجیے

ابوزکیر کو

ابوزرعہ[۱] نے کہا ہے کہ دو کے سوا اکی سب حدیثیں منقلب ہیں، ابوحاتم[۲] نے کہا ہے یکتب حدیثہ ابن عدی[۳] نے چار حدیثوں کا استثنا کر کے کہا ہے عامۃ احادیثہ مستقیمۃ، فلاس[۴] نے کہا ہے کہ وہ متروک نہیں ہے ساجی[۵] نے

عیسیٰ بن جاریہ کو

ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابوزرعہ نے لا باس بہ کہا ہے۔

کہا ہے صدوق یہم فی
حدیثہ لین اور خلیلی و سیوطی نے
کہا ہے شیخ صالح . اور ذہبی کی
نقل کے مطابق اس کو حسن الحدیث
بھی کہا گیا ہے اور مسلم نے اس کی
حدیث صحیح میں متابعۃً ذکر کی ہے۔

اب ناظرین خود فیصلہ کریں کہ جب ابوزکیر پر جرح کرنے والے صرف دو ہیں اور دونوں متعنت ہیں اور دونوں کی جرحیں مبہم ہیں، اور توثیق کرنے والے نو ہیں تو جرحوں کی اس قلت و ناعتباری اور توثیقوں کی اس کثرت و پائیداری کے باوجود جب ابوزکیر کا تفرد منکر ہے تو عیسیٰ پر کی گئی جرحوں کی اس کثرت و قوت اور توثیقوں کی اس قلت و ضعف کے باوجود عیسیٰ کا تفرد کیوں کر مقبول ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اثری صاحب نے قاعدہ تو بہت دھوم دھام سے بیان کیا مگر مثال ہضم کر گئے۔

اس کے بعد آیئے حافظ ابن حجر کی تصریحات کی روشنی میں ابوزکیر اور عیسیٰ کا موازنہ کیجیے، اس لئے کہ وہ ہر راوی کے حق میں باعتراف اثری و حضرت مبارکپوری سب سے زیادہ نپی تلی بات کہتے ہیں۔ حافظ نے تقریب میں جیسا کہ بار بار آپ سن چکے ہیں عیسیٰ کو لین الحدیث کہا ہے مگر ابوزکیر کو عیسیٰ کی بہ نسبت توثیق کے اونچے درجہ میں رکھا ہے اور اس کو صدوق یخطی کثیرا کہا ہے، اس کے باوجود بھی جب بقول سیوطی اس میں وہ ثقاہت و اتقان نہیں پیدا ہو سکا جس کی بنا پر اس کا تفرد قبول و برداشت کیا جا سکے تو عیسیٰ میں وہ ثقاہت و اتقان کہاں سے پیدا ہو سکتا ہے

(تنبیہ اول) اثری صاحب کی زبان بندی کے لئے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ہم نے عقیلی کے قول لا یتابع علی حدیثہ کو جرحوں میں اس لئے شمار نہیں کیا کہ ان کے استاد نے ابکار المنن صفحہ ۲۲ میں اس لفظ کی نسبت نقل کیا ہے لیس بصریح فی الجرح (یہ جرح میں صریح نہیں ہے) اور اگر یہ لفظ بفرض محال جرح میں صریح بھی ہو تو عقیلی کو بھی اثری صاحب

کامل میں اختیار کیا ہے، انھیں کا طرز حافظ ذہبی نے اختیار کیا ہے (۳۶)۔ اس پر اگر یہ شبہ کیا جائے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اس کو ذکر کرنے کے بعد اس کی اسناد کو متوسط درجہ کی اسناد قرار دیا ہے۔ لہذا میزان میں ذکر کرنے سے اس حدیث کا ضعیف و منکر ہونا ثابت نہ ہوگا اور نہ یہ لازم آئے گا کہ انھوں نے اس کو ضعیف و منکر سمجھ کر نقل کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً مولانا عبدالرحمن مبارک پوری نے ابکار المنن میں ایک جگہ نہیں بلکہ متعدد مقامات میں نہایت زور و شور سے یہ لکھا ہے کہ سند کے صحیح یا حسن ہونے سے حدیث کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا، ہو سکتا ہے (اور صرف ہو ہی نہیں سکتا بلکہ واقع ہے) کہ ایک حدیث کی سند بالکل کھری ہو، لیکن اس کا متن (یعنی مضمون کسی دوسری علت کی بنا پر قطعاً صحیح و ثابت نہ ہو تو جب اسناد کے صحیح و حسن ہونے سے حدیث کا صحیح و حسن ہونا لازم نہیں آتا تو فقط متوسط درجہ کی اسناد ہونے سے حدیث کا صحیح و حسن ہونا کیونکر لازم آئیگا، دیکھئے مولانا عبدالرحمن صاحب ابکار المنن

متعنتین میں شمار کیا ہے۔ لہذا ان کی یہ جرح مردود ہوگی۔

(تنبیہ ثانی) الموی صاحب نے اس سلسلہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ "یہ کہنا بھی غلط ہو کہ اس حدیث کا (یعنی عیسیٰ بن جاریہ کی حدیث کا) کوئی شاہد نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ اس کی شاہد ہے"۔ (ص۱۰۱) مگر اہل علم جانتے ہیں کہ حدیث عائشہؓ کو عیسیٰ بن جاریہ کی حدیث کا شاہد کہنا الموی صاحب کی نری جہالت ہے الموی کو خبر ہی نہیں ہے کہ شاہد کس کو کہتے ہیں، وہ ذرا زحمت کرکے کسی اناڑی کے بجائے کسی واقف فن سے شرح نخبہ پڑھیں، پھر شاہد کی تعریف اور مثال نقل کرکے حدیث عائشہ پر اس کو منطبق کریں تو ہم جانیں

(۳۶) الموی صاحب نے انوار ص۱۰۱ میں صاحب رکعات کے قول "اور یہی وجہ ہے" کے بعد سے لیکر یہاں تک کی عبارت نقل کی ہے اور اس سے اوپر کی عبارت چھوڑ دی ہے جس میں

ص۲۰ میں فرماتے ہیں سلمنا صحة اسناده لکن قد تقرر ان صحة الاسناد لا تستلزم صحة المتن، یعنی ہم کو اسناد کا صحیح ہونا مسلم ہے، مگر ثابت ہو چکا ہے کہ اسناد کے صحیح ہونے سے متن کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا، اور ص۶۴۰ میں ایک حدیث کی نسبت جس کی اسناد کو حافظ ابن حجر نے حسن قرار دیا ہے، لکھتے ہیں مقصود الحافظ ان اسناد عمار فی الضربتین حسن والحدیث ضعیف لما ذکر ومن المعلوم ان حسن الاسناد او صحته لا یستلزم حسن الحدیث او صحته یعنی حافظ ابن حجر کا مقصود یہ ہے کہ ضربتین کے باب میں عمار کی حدیث کی سند حسن ہے لیکن حدیث ضعیف ہے اس سبب سے کہ ذکر کیا، اور معلوم ہے کہ اسناد کے حسن یا صحیح ہونے سے لازمی طور پر حدیث حسن یا صحیح نہیں ہو جاتی اور ص۴۹ میں ایک حدیث کے

یہ بیان ہے کہ تعداد رکعات کا ذکر نہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے نہ ابو ذر کی نہ کسی اور صحابی کی، صرف جابرؓ کی روایت میں عیسیٰ بن جاریہ نے یہ تعداد بیان کی ہے صاحب رکعات نے "یہی وجہ" سے اسی بات کی طرف اشارہ کیا تھا، مگر الموی صاحب اس کو مصلحۃً ظاہر کرنا نہیں چاہتے تھے اس لیے "یہی وجہ" کا اشارہ انھوں نے اپنی طرف سے ضعیف و منکر ہونے کی طرف بنایا جو صاحب رکعات پر صریح افتراء اور خیانت ہے، صاحب رکعات کی صاف و صریح مراد یہ ہے کہ چونکہ کسی دوسرے صحابی کی روایت میں یہ تعداد مذکور نہیں ہے، صرف جابر کی روایت میں عیسیٰ اس کو بیان کرتا ہے، اسی وجہ سے ذہبی نے اس کی اس روایت کو میزان میں ذکر کیا ہے۔

اس کے بعد الموی صاحب نے صاحب رکعات پر پوری بدتمیزی کے ساتھ یہ اعتراض کیا ہے کہ ابن عدی کا یہ صنیع صرف مجروح راوی کے ساتھ خاص نہیں ہے نہ یہ ضروری ہے کہ فی الواقع وہ روایت منکر ہو۔ مگر یہ اعتراض بھی ان کی جہالت کا آئینہ دار ہے۔ ثقہ اور غیر ثقہ کا ترجمہ مجروح اور غیر مجروح نہیں ہے [illegible] نے سمجھا ہے، ثقہ اور غیر مجروح اور غیر ثقہ اور مجروح ہم معنی

باب میں جس کے سب رجال کو ہیثمی نے ثقہ کہا ہو، فرماتے ہیں، کون رجال الحدیث ثقات لا یستلزم صحتہ، یعنی رجال حدیث کے ثقہ و معتبر ہونے سے حدیث کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا اور ص۲۰۲ میں ایک حدیث کی نسبت جسکی ابن حزم نے تصحیح کی ہے، فرماتے ہیں واما تصحیح ابن حزم فالظاھر انہ من جھۃ السند ومن المعلوم ان صحۃ السند لا تستلزم صحۃ المتن، یعنی رہی ابن حزم کی تصحیح تو ظاہر یہ ہے کہ وہ سند کے اعتبار سے ہے اور معلوم ہے کہ سند کی صحت متن کی صحت کو مستلزم نہیں ہے پس جب یہ بات ہے تو امام ذہبی نے عیسیٰ کی حدیث کی اسناد کو حسن یا صحیح بھی نہیں کہا ہے، صرف متوسط درجہ کی کہا ہے، لہذا اس سے عیسیٰ کے متن حدیث کی صحت یا اس کا حسن ہونا بطریق اولیٰ لازم نہیں آسکتا اور جیسا کہ مولانا نے ص۶۴ میں لکھا ہے اسی طرح۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ حافظ ذہبی نے جو اپنی عادت کے مطابق عیسیٰ کی حدیث کو

برساوی ہیں، بلکہ مجروح سے مراد ہر وہ راوی ہے جس پر کسی نے جرح کی ہو خواہ وہ جرح مقبول ہو یا نہ ہو اور ابن عدی نے اپنی کتاب میں صرف ایسے ہی راویوں کا ذکر کیا ہے، ایسے کسی راوی کا انھوں نے ذکر نہیں کیا ہے جس پر کسی نے کوئی جرح نہ کی ہو، اسی طرح انھوں نے صرف مجروح ہی راویوں کے منکرات ذکر کئے ہیں، ورنہ املوی صاحب کسی ایسے راوی کی مثال پیش کریں جس پر کسی نے کوئی جرح نہ کی ہو اور ابن عدی نے اس کے منکرات ذکر کئے ہوں، تاکہ ان کے اس دعوے کی صداقت ظاہر ہو کہ ابن عدی کا یہ صنیع صرف مجروح راوی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

اسی طرح یہ کہنا کہ فی الواقع اس روایت کا منکر ہونا ضروری نہیں بالکل جاہلانہ بات ہے۔ کوئی بھی کسی روایت کو منکر کہتا ہے تو وہ یہ دعوےٰ نہیں کرتا کہ واقع میں وہ منکر ہو نہ کوئی صاحب عقل ایسا دعویٰ کر سکتا ہے، وہ تو صرف اپنے علم کے اعتبار سے اس کو منکر کہتا ہے، لہذا یوں کہئے کہ ہر شخص کے علم کے اعتبار سے ضروری نہیں ہے کہ وہ منکر ہو

اس کے مناکیر میں ذکر کیا اور اس کی اسناد کو متوسط کہا تو ان کا مقصود یہ ہے کہ اسناد تو بہت گری ہوئی نہیں ہے لیکن حدیث کا متن منکر ہے، (۴۷)

لیکن صاحب رکعات نے اس کا دعویٰ کب کیا ہے؟ ان کا مقصد تو صرف اتنا ہے کہ ابن عدی اور ذہبی اپنے علم کے اعتبار سے مجروح راویوں کے منکرات ذکر کرتے ہیں، باقی رہی صاحب رکعات کی تعبیر جس کو آپ ہاتھ کی صفائی کہتے ہیں تو پہلے اپنے استاد کی خبر لیجئے جنھوں نے تحفہ صہ ۱۹۱ میں یہی تعبیر اختیار کی ہے، فرماتے ہیں وذکرا لحافظ الذہبی فی المیزان احادیثہ المناکیر اور ابھی ذرا پہلے سیوطی کے یہ الفاظ نقل ہو چکے ہیں اورد لہ ابن عدی اربعۃ احادیث مناکیر۔ آپ نے اپنے استاد کو کیوں نہیں بتایا کہ ذہبی نے جن مناکیر کو ذکر کیا ہے ضروری نہیں ہے کہ وہ فی الواقع منکر ہوں، نیز یہ کہ وہ تو بہ تبعیت ابن عدی ثقہ اور غیر ثقہ سب کی ان روایتوں کو ذکر کر جاتے ہیں جن کو منکر کہا گیا ہے۔

(۴۷) اس پر رحمانی صاحب نے آپے سے باہر ہو کر یہ لکھا ہے:۔

" یہ اصل بجائے خود بالکل صحیح اور مسلم ہے کہ اسناد کی صحت متن کی صحت کو مستلزم نہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ صحیح الاسناد حدیثوں سے جان چھڑانے کے لئے اس قاعدہ کو بہانہ بنالیا جائے اور جب کوئی بوالہوس کسی حدیث کو اپنے مذہب اور آبائی معمول کے خلاف پائے تو یہ کہہ کر اس کو رد کر دے کہ اسناد کی صحت متن کی صحت کو مستلزم نہیں محدث مبارکپوری نے جہاں جہاں یہ اصل پیش کیا ہے مئوی صاحب کی طرح کہیں بھی صرف اتنا کہہ دینے پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ ساتھ ہی ساتھ دوسرے وجوہ و دلائل سے اس کے متن کا معلول ہونا بھی ثابت کیا ہے" صہ ۱۱۱

لیکن کیا واقعی رحمانی صاحب کا یہ بیان صحیح ہے اور درحقیقت مبارکپوری صاحب نے دوسرے وجوہ و دلائل سے متن کا معلول ہونا ثابت کیا ہے؟ تو اس کا جواب ذیل کی

ثانیًا حافظ ذہبی کا اس کی اسناد کو وسط کہنا خود ان ہی کی ذکر کی ہوئی ان جرحوں کے پیش نظر جو انھوں نے نعلبی کے حق میں ائمۂ فن سے نقل کی ہیں، حیرت انگیز اور بہت قابل غور ہے، اسی وجہ سے علامہ شوق نیموی نے اس کو ناصواب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ وہ متوسط

مثالوں میں آپ کو ملے گا ۔

(۱) مبارک پوری صاحب ابکار المنن ص ۲۰۰ میں ایک حدیث کی نسبت لکھتے ہیں فانه لا یعلم انها صحیحة او ضعیفة واما مجرد کون رجالهما ثقات فلا یستلزم الصحة ۔ یہاں مبارک پوری صاحب حدیث کے متن کو معلول ثابت کرنے کے بجائے اس کی صحت اور ضعف سے اپنی لاعلمی کا اقرار کرتے ہوئے صرف یہ کہہ کر حدیث سے جان چھڑاتے ہیں کہ رجال سند کے ثقہ ہونے سے حدیث کی صحت لازم نہیں آتی ۔

(۲) اور ابکار المنن ص ۲۴۴ میں لکھتے ہیں هذا الحدیث لا یعلم حاله کیف هو صحیح قابل للاستدلال ام لا واما قول الهیثمی رجاله ثقات فلا یدل علی صحته لاحتمال ان یکون فیهم مدلس (الی قوله) او یکون فیه علة وشذوذ ۔ دیکھئے یہاں کس صراحت کے ساتھ حدیث کے صحیح یا غیر صحیح ہونے سے اپنی بے خبری کا اعتراف کرتے ہوئے محض اس بے بنیاد احتمال کی بنا پر کہ شاید اس میں کوئی علت یا شذوذ ہو، یہ کہہ کر حدیث سے جان چھڑاتے ہیں کہ رجال کا معتبر ہونا حدیث کی صحت پر دلالت نہیں کرتا۔ کیا یہ بھی رحمانی صاحب انکے نزدیک حدیث کو اپنی معمول کے خلاف پاکر بوالہوسی کا مظاہرہ ہے ؟

اسی طرح ابکار المنن ص ۹۲ و ص ۹۹ و ص ۲۵۱ میں بھی محدث مبارکپوری نے کسی ایک وجہ یا دلیل سے بھی متن حدیث کا معلول ہونا ثابت نہیں کیا ہے اور صرف اتنا کہہ کر

نہیں بلکہ اس سے بھی گھٹیا ہے (۳۸)؟

جان چھڑائی ہے کہ رجال سند کے ثقہ یا رجال صحیح ہونے سے حدیث کی صحت لازم نہیں آتی۔

(۳۸) المری صاحب نے اسکو علامہ نیموی اور مولانا مئوی کی غفلت اور عصبیت قرار دیکر فرمایا ہے کہ ذہبی نے صرف ابن معین و نسائی کی جرحیں نقل کی ہیں اور یہ دونوں نامقبول ہیں اسکے بعد ابو زرعہ کا قول لا باس بہ نقل کیا ہے جو متوسط درجہ کی توثیق ہے لہٰذا ذہبی کا اسنادہ وسط کہنا عین صواب ہے" (ص۱۱۲ و ص۱۱۳) میں کہتا ہوں کہ جی ہاں ذہبی نے صرف ابن معین و نسائی کی جرحیں نقل کی ہیں اور یہ دونوں چونکہ متعنت ہیں اسی لئے اسنادہ وسط کہہ دیا، اگر ابو داؤد کی جرح منکر الحدیث بھی ان کے پیش نظر ہوتی تو اسنادہ وسط نہیں کہتے، دوسرے یہ ساری گفتگو علی سبیل ارخاء العنان اور اہل حدیث کی رعایت میں ہے، ورنہ درحقیقت عیسیٰ کی حدیث کے منکر اور اسکی اسناد کے وسط ہونے میں کوئی منافات ہی نہیں ہے، اس لئے کہ کسی راوی کا تفرد اسوقت منکر قرار نہیں دیا جاتا جب کہ وہ صحیح یا حسن کا راوی ہو جیسا کہ المری صاحب نے ص۱۰۰ میں ابن حجر کے حوالہ سے لکھا ہے وزیادۃ راویہما ای الصحیح والحسن مقبولۃ الخ اور حدیث عیسیٰ کی سند کو ذہبی نے نہ صحیح کہا ہے نہ حسن[۱] بلکہ ان دونوں سے ادون اور گھٹیا یعنی وسط کہا ہے لہٰذا اسنادہ وسط کہنے کے باوجود اس کی حدیث کو منکر شمار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ ہماری اس گزارش کے بعد ناظرین خود فیصلہ کریں کہ محدثین کی تصریحات سے نابلد اور معاند المری اور ان کے شیخ ہیں یا نیموی اور مئوی؟ باقی رہا المری صاحب کا یہ فرمانا کہ نیموی جیسے اناڑی لوگوں کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ ذہبی جیسے باکمال پر تنقید کریں، تو ہم کہتے ہیں کہ جی ہاں یہ حق تو اناڑیوں کے اس سردار کو حاصل ہے جو مطلب کے وقت ذہبی کو اہل استقراء تام بتا کر دوسروں پر رعب جمائے اور جب ذہبی کی بات مطلب کے خلاف ہو تو کہیں ذہبی کے قول کو بلا دلیل کہہ کر ٹھکرا دے[۲] اور کہیں کہہ دے کہ ذہبی کی جرح کچھ مضر نہیں اس لئے کہ انھوں نے سبب نہیں بیان کیا[۳]۔ بتائیے یہ ذہبی پر تنقید نہیں ہے تو کیا ہے؟

---

[۱] المری صاحب یہاں پر یہ بھی یاد رکھیں کہ ابن حجر جو خود آپ کے اعتراف کے بموجب راوی کے حق میں وہی بات لکھتے ہیں جو سب سے زیادہ صحیح ہوتی ہے اور انھوں نے عیسیٰ کے حق میں کوئی ادنیٰ درجہ کا بھی کلمۂ توثیق نقل نہیں کیا ہے بلکہ جرح ہی کا کلمہ لکھا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ ان کے نزدیک عیسیٰ کے حق میں کوئی توثیق ثابت و صحیح نہیں ہے، پھر ایسا راوی صحیح یا حسن کا راوی کیسے ہو سکتا ہے، اور اگر المری صاحب کو اصرار ہو کہ جس کو ابن حجر لین الحدیث لکھتے ہیں وہ صحیح یا حسن کا راوی ہے تو وہ صاف صاف لکھیں اسکے بعد اس کا جواب سنیں۔ [۲] ابکار ص۵۰، [۳] ابکار ص۱۰۲۔

اور مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نے شوق نیموی کے اس کلام کا جو رد کیا ہے، وہ قطعاً ناقابل التفات اور محض مقلدانہ ہے[39] جو ان کی شان کے بالکل خلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ابن حجر نے ذہبی کی نسبت لکھا ہے کہ وہ رجال کے باب میں اہل استقراء تام سے ہیں، یعنی کوئی راوی ان کی نگاہ سے اوجھل نہیں ہے، سب کے حالات کا وہ جائزہ لے چکے ہیں، الا ماشاء اللہ، لہٰذا انھوں نے جو عیسیٰ پر جرح و تعدیل کے اقوال نقل کرنے کے بعد اس اسناد کو وسط کہا ہے، وہی صواب ہے۔ مولانا ہوتے تو ہم ان سے گزارش کرتے کہ جب آپ نقد رجال میں ان کو ایسا باکمال تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اس باب میں جو حکم فرمائیں، وہی صواب ہے۔

---

[39] الموی صاحب اپنی کوتاہ فہمی کی وجہ سے پوچھتے ہیں کہ یہ جواب مقلدانہ کیسے ہے؟ میں کہتا ہوں مقلدانہ اس لئے ہے کہ ذہبی کے اسنادہ وسط کہنے کو محض اس اعتماد پر صواب مان لینا کہ وہ اہل استقراء تام سے ہیں بغیر اس بات کے جانے ہوئے کہ ذہبی نے کس وجہ سے اسنادہ وسط کہا ہے، تقلید ہے۔ الموی صاحب کو یہ بھی خبر نہیں ہے کہ دراصل تقلید کے لئے بات کا بادلیل ہونا کافی نہیں ہے، دلیل کا علم شرط ہے جیسا کہ مولوی ثناء اللہ وغیرہ نے اپنے رسائل میں اس کی تصریح کی ہے۔ حیرت ہے کہ تقلید کی تردید کرتے ہوئے عمر گزر گئی مگر آج تک یہ بھی معلوم نہیں کہ تقلید کس چیز کو کہتے ہیں۔

[40] الموی صاحب نے بڑی برہمی سے لکھا ہے کہ تحفہ جلد ثانی جس میں تراویح کی بحث ہے ۱۳۴۹ھ میں اور ابکار المنن ۱۳۳۸ھ میں شائع ہو چکی ہے، لہٰذا ان دونوں کے مولف کی وفات ۱۳۵۳ھ میں ہوئی تو کیا ابکار کے پندرھویں سال اور تحفہ کے چوتھے سال تک آپ کو اپنی حسرت پوری کرنے کا موقع نہیں ملا۔ اب مولف کی وفات کے چوبیس سال بعد جبکہ ان کے ابکار کی عمر انتالیس سال کی اور تحفہ کی عمر اٹھائیس سال کی ہو چکی ہے تو آپ ہمارے سامنے اپنے دل کی یہ حسرت ظاہر فرماتے ہیں کیا کہنا ہے

ہے[۱۲۱] تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ جناب نے اس مقام پر جہاں ذہبی نے ایک حدیث کے باب میں فیصلہ کیا ہے کہ اس میں جابر جعفی کی وجہ سے نکارت پیدا ہوئی ہے اور عبداللہ ابن نجی کو انھوں نے بری الذمہ قرار

اس حسرت کا ؎ ع " خود سوئے ما ندید و حیا را بہانہ ساخت " (انوار ص ۱۱۴)

مگر الموی صاحب کی یہ برہمی بے جا ہے صاحب رکعات نے مولانا مبارکپوری کی زندگی ہی میں ان کے تحفہ کی خبر لی تھی مگر مولانا مرحوم حیادار تھے انھوں نے عافیت اسی میں سمجھی کہ ان سوا خذات کا چرچا نہ کیا جائے چنانچہ انھوں نے ایسی خاموشی اختیار کی کہ اتنے بڑے حادثہ کا ذکر آپ لوگوں تک سے نہیں کیا۔ پھر بھی آپ کی اس بےخبری اور بھولا پن پر حیرت ہے اس لئے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب اخبار العدل کا غیر منقسم ہندوستان میں غلغلہ بلند تھا۔ اس وقت آپ کچھ بچے نہیں تھے کہ العدل کے زلزلہ فگن مضامین سے بےخبر ہوں۔ بہرحال العدل کے فائل نکلوا کر ذی الحجہ ۱۳۲۹ھ کا پرچہ ملاحظہ فرمائیے اس میں تحفہ پر دو سخت مواخذے مولانا مبارکپوری کا نام لے کر کئے گئے ہیں، اور مولانا ان مواخذات کی اشاعت کے بعد چار برس تک زندہ رہے مگر صدائے برنخاست مولانا کے اسی طرح لاجواب ہو جانے کے بعد کوئی کیا لکھتا اور اسی سے یہ بھی سمجھ لیجئے کہ مولانا کی اس درماندگی اور بےبسی کے بعد ان کے ادنیٰ ترین خدام بیچارے کس شمار میں ہیں۔

[۱۲۲] الموی صاحب فرماتے ہیں " دیکھئے بات بگاڑ کر نہ پیش کیجئے، حضرت مبارکپوری نے کوئی ضابطہ کلیہ نہیں بیان کیا ہے کہ نقد رجال کے باب میں ذہبی جو حکم فرمائیں وہی صواب ہے " ص ۴۳

جی نہیں مبارکپوری صاحب ضابطہ کلیہ کیوں بیان کریں گے وہ تو صرف اپنے مطلب کے وقت ذہبی کو اہل استقراء تام لکھ کر موافق مطلب حکم کو صواب قرار دیں گے لیکن الموی صاحب نے یہ نہیں سوچا کہ اگر یہ ضابطہ کلیہ نہ ہو کہ ذہبی جو حکم راوی کی جرح و تعدیل دونوں

کے ذکر کرنے اور دونوں کے فرق مراتب کو سمجھنے کے بعد کریں وہ صواب ہے، کیونکہ ذہبی صاحب استقراء تام ہیں۔ تو اسناد زیر بحث پر ان کے حکم کا صواب ہونا کیونکر ثابت ہوگا۔ کیا اثری صاحب اتنا بھی نہیں جانتے کہ قیاس منطقی کی شکل اول کے منتج ہونے کے لئے اس کے کبری کا کلیہ ہونا شرط ہے۔ لہذا مبارکپوری صاحب نے جو دلیل دی ہے اگر وہ ضابطہ کلیہ ہے تو صاحب رکعات کا اعتراض صحیح ہے اور اگر ضابطہ کلیہ نہیں ہے تو اسناد زیر بحث پر ذہبی کے حکم کا صواب ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور جب مبارکپوری صاحب نے اثبات مدعا کے لئے ایسی دلیل پیش کی جو اثبات مدعا سے قاصر ہے تو بتایئے نمبوی اناڑی ہوئے یا مبارکپوری،

یہ ہے اس دلیل کی حقیقت جس کو اثری صاحب نے اپنے استاد کی حمایت میں پیش کر کے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ ان کا جواب مقلدانہ نہیں ہے۔ باقی رہی ابوزرعہ کی توثیق کی اہمیت ظاہر کرنے کے لئے ان کی تعریف و توصیف میں اثری صاحب کی سوما شوری تو اثری صاحب کو معلوم نہیں ورنہ ان کی یہ شہما شوری بے تکی میں تبدیل ہو جاتی، سنئے اثری صاحب نے امام ابوزرعہ کا جو پایہ بتایا ہے درحقیقت ان کا وہی پایہ تھا وہ اتنے ہی محتاط تھے کہ انھوں نے امام بخاری سے روایت کرنا ترک کر کے ان کو متروک قرار دیدیا تھا۔ اس کے بعد اثری صاحب نے دو دلیلیں اور ذکر کی ہیں مگر ان کو دلیل کہنا خیانت ہے۔ اس لئے کہ خود مبارکپوری صاحب نے ذہبی کے حکم کو صواب قرار دینے کی دلیل ان کو نہیں کہا ہے بلکہ صرف ایک کو ذہبی کے حکم کا موید کہا ہے، چنانچہ اثری صاحب نے خود لکھا ہے کہ "اس سے بھی ذہبی کے فیصلہ کی تائید ہوتی ہے"

(ص۱۱۷) اگر اثری صاحب کو ان دو باتوں میں فرق سمجھ میں نہیں آتا تو کسی حنفی کے آگے زانوئے تلمذ تہ کریں وہ ان دونوں باتوں کا فرق بھی سمجھا دے گا اور دلیل و موید میں بھی فرق بتا دے گا، اور دوسرے کو ذہبی کے حکم کا موید بھی نہیں کہا ہے۔ بلکہ اسکو جابر کی حدیث کا موید کہا ہے۔ انھیں چالاکیوں کے پیش نظر اثری صاحب نے اپنے استاذ کی عبارت منقولہ ص۱۱۵ کا ترجمہ نہیں کیا ہے،

دیا ہے، وہاں آپ نے یہ لکھدیا کہ اس سے دل مطمئن نہیں ہے۔ اور یہ فرما دیا کہ جواب الذھبی محتاج الی الدلیل" یعنی ذہبی کا جواب دلیل کا محتاج ہے، دیکھو ابکار المنن (صنہ) [۴۲] اور جب ذہبی کو آپ رجال کے حالات سے ایسا باخبر مانتے ہیں تو محمد بن عبدالملک کے حق میں جو انھوں نے فیصلہ کیا کہ لیس بحجۃ یکتب حدیثہ اعتبارا تو آپ نے اس کو یہ کہکر

دلوی صاحب نے اپنے استاذ پر ایک افترا یہ بھی کیا کہ انھوں نے حدیث عائشہ کو حدیث جابر کا شاہد قرار دیا ہے۔ حالانکہ مولانا مبارکپوری نے اس کو شاہد اصطلاحی نہیں کہا ہے بلکہ لغوی معنی میں ویشہد لحدیث جابر انھوں نے لکھا ہے۔ اگر اصطلاحی شاہد مراد ہوتا تو اس عنوان سے اس کا ذکر کرتے جن عنوان سے شواہد کا ذکر انھوں نے تحفہ کے دوسرے مقامات میں کیا ہے۔

اب رہا مولانا مبارکپوری صاحب کا یہ خیال کہ "ابن خزیمہ و ابن حبان کا عیسیٰ بن جاریہ کی حدیث کو اپنی اپنی صحیح میں لانا ذہبی کے حکم کا موید ہے" تو اس خیال کی حقیقت مفصل طور پر کسی دوسرے موقع پر واضح کی جائے گی اس وقت تمہاری کافی ہو کہ جب ابوعوانہ کا اپنی صحیح مستخرج میں کسی حدیث کو لانا اس کی صحت اور اس کے رجال کی عدالت و ثقاہت کی ضمانت نہیں تو ابن خزیمہ و ابن حبان کا بھی اپنی اپنی صحیح میں کسی حدیث کو لانا اس کی صحت و قوت کی قطعی ضمانت نہیں ہے۔ تحقیق الکلام یا ابکار المنن جس کو چاہیے اٹھا کر دیکھ لیجئے، مولانا نے ابو عوانہ کی حدیث اذا قرأ فانصتوا کی صحت تسلیم نہیں کی ہے نہ اس کے رجال کی عدالت و ثقاہت کا اعتبار کیا ہے،

[۴۲] دلوی صاحب لکھتے ہیں کہ یہ اعتراض اس مفروضہ کی بنا پر ہے کہ ذہبی کی بات بلا دلیل مان لو، حالانکہ مولانا مبارکپوری نے یہ ہرگز نہیں لکھا ہے، نہ ذہبی کے فیصلہ کو بے دلیل مانا ہے۔ ذہبی کے فضل و کمال کا اعتراف نیموی کے مقابلہ میں ہے، یہ منشار نہیں ہے کہ ہر مقام پر اور دنیا کے ہر محدث کے مقابلہ میں ذہبی ہی کا فیصلہ صواب ہوگا (ص۱۱) جماعت اہلحدیث سے کسی جواب کی توقع نہ، کتنی ذہبی ہوں یا کوئی

کیوں رد کر دیا کہ جرح من غیر بیان السبب فلا

دوسرے بزرگ نیموی وغیرہ کے مقابل میں ان کے فضل وکمال کا اعتراف ہے، مبارکپوری وغیرہ کے مقابل میں تھوڑا ہی اعتراف ہے اسی طرح صرف مطلب کے وقت ان کا فیصلہ ثواب ہوتا ہے ہر مقام پر کیوں ہوگا۔ مگر افسوس ہے کہ یہ کہنے کے بعد بھی اعلوی صاحب کی جان چھوٹ نہیں سکتی (انھوں نے تو اس مثال کو (جو اس مقام پر صاحب رکعات نے لکھی ہے) پردہ راز میں رکھکر صرف سخن سازی کر کے ________ اپنے استاد کو بچانا چاہا ہے مگر ہم اس مثال کو سامنے رکھکر ثابت کریں گے کہ مبارکپوری صاحب نے محض ہوائے نفس کے ماتحت ایک جگہ ذہبی کے فیصلہ کو اچھالا ہے اور ایک جگہ ٹھکرایا ہے۔ بات تو ذرا لمبی ہے مگر تفصیل ہی سے کہنے کی ہے۔ اسی وقت مبارکپوری صاحب کے انصاف و دیانت کی حقیقت پورے طور پر اجاگر ہوگی۔ سنئے بات یہ ہے کہ عبد اللہ بن بجلی کی نسبت بخاری اور ابو احمد بن عدی نے فیہ نظر کہا ہے۔ اس کا جواب ذہبی نے یہ دیا ہے کہ عبد اللہ سے جابر جعفی روایت کرتا ہے اور نکارت جابر ہی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، عبد اللہ سے حارث عکلی نے بھی روایت کی ہے اور نسائی نے عبد اللہ کو ثقہ کہا ہے۔“ ذہبی کے اس جواب پر مبارکپوری صاحب نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے دل مطمئن نہیں ہے۔ بخاری اور ابن عدی نے علی الاطلاق ”فیہ نظر“ کہا ہے پس عبد اللہ ہر حال میں منظور فیہ ہوگا۔ ذہبی کا یہ جواب محتاج دلیل ہے (ابکار المنن صـ٥٠)

صاحب رکعات کا یہ کہنا ہے کہ کیوں جناب! عیسیٰ بن جاریہ والی سند کے باب میں تو آپ نے ذہبی کے فیصلہ کو بے چون وچرا صواب کہہ دیا اور عبد اللہ بن بجلی کے باب میں ذہبی سے دلیل کا مطالبہ کرنے لگے؟ اعلوی صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ عیسیٰ کی سند کے باب میں مبارکپوری صاحب نے ذہبی کے فیصلہ کی تصویب اس دلیل سے کی ہے کہ ذہبی نے یہ فیصلہ عیسیٰ کے متعلق جرح وتعدیل دونوں کے ذکر کرنے اور دونوں کے فرق مراتب کو سمجھنے

بقیہ ۳۳ (ابکار المنن ص) یعنی یہ ایک جرح ہے جس کی وجہ نہیں بتائی گئی اس لئے یہ کچھ مضر نہیں۔ کوئی انصاف سے بتائے کہ جب ذہبی

کے بعد کیا ہے"۔ پس ہم کہتے ہیں کہ عبداللہ بن نجی کے باب میں بھی ذہبی نے بخاری اور ابن عدی کی جرح اور نسائی جیسے متعنت کی توثیق دونوں کو سامنے رکھتے ہوئے دونوں کے فرق مراتب کو سمجھتے اور عبداللہ کی روایات کا جائزہ لینے کے بعد کیا ہے۔

لہٰذا جس دلیل سے انھوں نے عینی کی سند کے باب میں ذہبی کے فیصلہ کو صحیح تسلیم کیا ہے وہ دلیل یہاں بھی موجود ہے تو اس کے ہوتے ہوئے پھر دلیل کا مطالبہ کرنا صریح بے انصافی ہے۔ مبارکپوری صاحب کا یہ طرز عمل پہلے طرز عمل کے بالکل مخالف ہے جس کی بنیاد سراسر اتباع ہوائے نفس پر ہے۔ بالخصوص جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجر کے قول سے بھی ذہبی کے جواب کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ انھوں نے عبداللہ بن نجی کو تقریب میں صدوق لکھا ہے، اور مبارکپوری صاحب کو اعتراف ہے کہ ابن حجر راوی کے حق میں جو سب سے صحیح بات منقول ہوتی ہے وہی لکھتے ہیں۔ کیا اس کے بعد بھی اس میں کوئی شک باقی رہ جاتا ہے کہ مبارکپوری صاحب کے نزدیک صرف اپنے مطلب کے وقت ذہبی صاحب استقراء تام ہیں۔

۳۴ے نیموی صاحب لکھتے ہیں کہ " اس لئے رد کر دیا کہ محمد بن عبدالملک کی اس حدیث پر ابوداؤد و منذری نے سکوت کیا ہے جو نیموی کے نزدیک حجت ہے۔ نیز اس کی نووی نے تحسین و ابن الہمام نے تصحیح کی ہے اور ابن خزیمہ اس کو اپنی صحیح میں لائے ہیں، ان باتوں سے محمد مذکور کی تعدیل ثابت ہوتی ہے اس کے علاوہ ابن حبان نے اس کی توثیق کی ہے، اور ابن حجر نے مقبول کہا ہے، اور پہلے بتایا جا چکا ہے کہ جس راوی کی توثیق کسی ماہر نے کی ہو اس کے حق میں جرح غیر مفسر معتبر نہیں ہے تو کیا ذہبی کے فیصلہ کے مقابلہ میں اصول و قواعد محدثین کی پابندی چھوڑ دی جائے گی" (ص۱۱۸)

رجال کے حالات کا پورا پورا استقرا رکھتے ہیں تو محمد بن عبد الملک پر
ان کی جرح بے سبب نہیں ہو سکتی، ضرور ان کے علم میں اس جرح کے

میں کہتا ہوں کہ (۱) ابو داؤد و منذری کا سکوت ان کے نزدیک قابل احتجاج ہونے
کی دلیل نیموی کے خیال میں ہو تو ہو مگر اہلحدیث کو اس میں بہت کلام ہے (دیکھو التحفۃ
المرضیہ وغیرہ) (۲) اگر نووی کی تحسین سے بھی راوی کی تعدیل ثابت ہوتی ہے تو آپ کے
استاد نے ابن فنجویہ کی تعدیل سے کیوں انکار کیا۔ ان کی روایت کی تو نووی کے ساتھ عراقی
نے بھی صرف تحسین ہی نہیں بلکہ تصحیح کی ہے (۳) ابن خزیمہ کی صحیح میں کسی حدیث
کے ہونے سے اس کے رجال کی تعدیل ہرگز ثابت نہیں ہوتی، چنانچہ آپ کے استاد
نے ابکار المنن ص۲۲۴ میں صحیح ابن خزیمہ کی ایک حدیث کے ایک راوی کو متہم اور ایک
کو متروک ثابت کیا ہے، (۴) اگر ابن حبان کی توثیق اور ابن حجر کے مقبول کہنے سے
ذہبی کی جرح واجب الرد ہو جاتی ہے اور راوی حسن الحدیث ہو جاتا ہے جیسا کہ
آپ کے استاد نے محمد بن عبد الملک کی حدیث کو حسن مان لیا ہے تو نجی حضرمی کی حدیث
کو انھوں نے ابکار ص۸۵ میں کیوں ضعیف کہا اور اس کے باب میں ذہبی کی جرح لا یدری
من ھو کو کیوں رد نہیں کیا۔ باوجودیکہ نجی حضرمی کو بھی ابن حبان نے ثقات میں ذکر
کیا ہے اور ابن حجر نے مقبول کہا ہے اگر کہئے کہ ابن حبان نے نجی حضرمی کو ثقات میں
ذکر کرنے کے ساتھ لا یعجبنی الاحتجاج بخبرہ اذا انفرد بھی کہا ہے تو یاد کیجئے
کہ ابن حبان کو آپ متعنت لکھ چکے ہیں لہذا ان کی یہ جرح تو مردود ہو گی مگر توثیق
دانتوں سے مضبوط تھامی جائے گی (دیکھو انوار ص۱۰۱) بالخصوص جبکہ عجلی نے بھی نجی کو
تابعی ثقہ کہا ہے، اور ابو داؤد نے اس کی حدیث پر سکوت کیا ہے تب تو ذہبی کی
جرح کو رد کرنا اور ضروری ہو جاتا ہے مگر آپ کے استاذ نے رد کرنے کے بجائے حضرمی
کی حدیث کو صرف ہوائے نفس اور نیموی کی دشمنی میں ضعیف لکھ دیا حالانکہ خود ان کے
اعتراف کے بموجب اس کی حدیث کو حسن سے کم نہ ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ جس طرح

اسباب ہیں، لیکن جب تک وہ اس اسباب کو ظاہر نہ کریں مولانا عبدالرحمن
ان کی جرح کو ماننے اور قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں تو وہ ہم سے

محمد بن عبدالملک کو ابن حجر نے مقبول کہا ہے (دیکھو ابکار ص۸۳) اسی طرح نجی حضرمی
کو بھی مقبول کہا ہے ۔ (۵) یہاں پہونچ کر ابن حبان کی توثیق اور ان کی کتاب الثقات
کی حقیقت بھی واضح کر دینی ضروری ہے، اس لئے کہ ہمارے مخاطبین جب کبھی ڈوبنے
لگتے ہیں تو اسی تنکے کا سہارا لیتے ہیں۔ الموی صاحب ذرا آنکھیں کھول کر دیکھیں کہ
نجی کو ابن حبان نے ثقات میں ذکر کر کے اس کی توثیق بھی کی ہے اور ساتھ ہی تفرد
کے وقت اس کی حدیث سے احتجاج کو ناپسند بھی ظاہر کیا ہے، اس سے ثابت ہوا
کہ انھوں نے ایسے راویوں کو بھی ثقہ لکھدیا ہے جس کا تفرد مقبول نہیں ہے۔
آگے سنئے کہ انھوں نے ایوب نامی ایک راوی کو ثقات میں ذکر کرنے کے بعد
لکھا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ یہ کون ہے اور کس کا بیٹا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے
کہ وہ بالکل مجہول راویوں کو بھی ثقات میں ذکر کر دیتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے
اور ان کے استاد ابن خزیمہ کے نزدیک کسی راوی کی عدالت اور ثقاہت کا معیار
بس اتنا ہے کہ اس سے کسی ثقہ نے روایت کی ہو اس کے بعد اس کی قطعًا ضرورت
نہیں ہے کہ اس کو کسی ماہر وواقف نے صراحتۃً ثقہ بھی کہا ہو، چنانچہ حافظ ابن حجر
لسان المیزان میں لکھتے ہیں۔

وھذا ھو مسلك ابن حبان فی کتاب
الثقات الذی الفہ فانہ یذکر
خلقا ممن نص علیھم ابو حاتم
وغیرہ علی انھم مجھولون وکان عند
ابن حبان ان جہالۃ العین ترتفع
بروایۃ واحد مشھور وھو مذھب

یعنی ابن حبان کی کتاب الثقات میں ابن حبان
کی یہی دستاویز ہے اس لئے کہ وہ پوری ایک
مخلوق کو جسے ابوحاتم وغیرہ نے مجہول کہا ہے
ثقات میں ذکر کر دیتے ہیں ابن حبان کی تحقیق
یہی تھی کہ ایک مشہور شخص کی روایت سے بھی
جہالت عین دور ہو جاتی ہے یہی مذہب

کیوں مطالبہ کرتے ہیں، کہ ذہبی نے جو اس اسناد کو د سط

شیخہ ابن خزیمۃ ولکن جھالتہ حالۂ باقیۃ عند غیرہ وقد افصح ابن حبان بقاعدتہ فقال العدل من لم یعرف فیہ الجرح الخ

ان کے شیخ ابن خزیمہ کا بھی ہے لیکن دوسرے محدثین کے نزدیک ایسے راوی کی جہالت حال باقی رہ جاتی ہے۔ ابن حبان نے اپنا قاعدہ خود کھول کر بیان کیا ہے اور کہا ہے عادل وہ راوی ہے جس کے مجروح ہونے کا علم نہو۔

ابن حبان اور ابن خزیمہ کے اس مسلک کو ابن حجر نے عجیب مسلک قرار دیا ہے اور اس کو جمہور محدثین کے مسلک کے خلاف بتایا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے جیسا کہ تمام کتب اصول حدیث ظاہر ہیں۔

لہذا جب ابن حبان کے نزدیک معیار عدالت یہ ہے اور توثیق کے باب میں ان کا یہ مسلک ہے تو تنہا ان کی یا ان کے استاذ ابن خزیمہ کی توثیق پر اعتماد کر کے کسی راوی کو ثقہ قرار دینا جمہور کے مسلک کے خلاف اور اس کی رو سے بالکل غلط ہے۔ اگر ان کی توثیق سے کام لینا ہے تو کسی دوسرے محدث کی توثیق بھی اس کی تائید میں پیش کرنی چاہیئے جو جمہور کے مسلک پر ہو۔ یا اعلان کرنا چاہیئے کہ جمہور کا مسلک غلط ہے، ابن حبان کا ہی مسلک صحیح ہے۔

اسی بیان سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ صحیح ابن حبان یا صحیح ابن خزیمہ میں کسی حدیث کے ہونے سے یہ تو ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں کے مسلک پر صحیح ہیں اور ان کے راوی ان کے نقطہ نظر سے مقبول ہیں لیکن جمہور کے مسلک پر ان حدیثوں کا صحیح ہونا اور ان کے راویوں کا مقبول ہونا ہرگز ضروری نہیں، چنانچہ ابن حجر نے اس کو بھی صراحتہً ظاہر کر دیا ہے کہ ابن حبان کے نزدیک قابل احتجاج حدیث کا ضابطہ رہے کہ اس کے کسی راوی پر بس جرح نہ کی گئی اور سند مرسل یا منقطع اور متن منکر نہ ہو تو وہ قابل احتجاج ہے یعنی یہ کہ ابن حبان کے نزدیک صحت حدیث کے لئے یہ قطعاً

کہدیا ہے بے سبب بیان کئے ہوئے اس کو تسلیم کر لو، اس لئے

ضروری نہیں ہے کہ اس کے راویوں کو کسی امام فن نے ثقہ کہا ہو اور ان کی تعدیل کی ہو اس تحقیق سے واضح ہوگیا کہ حدیث عیسیٰ بن جاریہ کے صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن حبان میں مذکور ہونے سے جمہور کے اصول پر نہ اس کی صحت ثابت ہوتی نہ عیسیٰ کا ثقہ ہونا ثابت ہوتا۔

اب رہا ذہبی کے فیصلہ کے مقابلہ میں قواعد محدثین کی پابندی کا حیلہ تو یہ حیلہ بھی نہایت سست ہے اس لئے کہ جب ابن حبان کی توثیق پر اعتماد کر کے آپ جمہور محدثین کے مسلک اور اصول کو بار بار ٹھکرا سکتے ہیں تو یہاں کون سا مانع ہے دوسرے اگر محمد بن عبدالملک کے باب میں یہ حیلہ کچھ چل بھی جائے تو عبداللہ بن نجی اور نجی کے باب میں کیوں کر چلے گا، ابھی بتایا گیا ہے کہ نجی کو ذہبی نے لا یدری من ھو اور ابن حبان نے لا یعجبنی کہا تو آپ نے مان لیا حالانکہ عجلی کی توثیق سے بقاعدہ محدثین ذہبی کا لا یدری من ھو کہنا باطل ہو چکا، اور ابن حبان کا لا یعجبنی کہنا منکر الحدیث کہنے سے بھی کمتر ہے اور منکر الحدیث آپ کے نزدیک جرح مبہم ہے لہذا اس جرح کے مقابل میں عجلی کی توثیق بقاعدہ محدثین معتبر ہونی چاہیئے مگر آپ کے استاد نے محدثین کے قاعدہ کو ٹھکرا کر نجی کو ضعیف قرار دیدیا۔ اسی طرح عبداللہ بن نجی کے حق میں بخاری و ابن عدی کی جرح فیہ نظر مبہم و غیر مفسر ہے اور ذہبی نے اس کو رد بھی کر دیا ہے نیز نسائی نے اس کی توثیق کی ہے لہذا اس توثیق کے مقابل میں محدثین کے قاعدہ سے جرح مبہم مردود ہونی چاہیئے مگر آپ کے استاد نے اسی جرح کے مقابل میں امام نسائی کی توثیق کو مردود قرار دے کر محدثین کے قاعدہ اور ذہبی کے فیصلہ دونوں کو ٹھکرا دیا۔

(فائدہ) امام بخاری کی جرح فیہ نظر کا مبہم ہونا بالکل بدیہی ہے اس لئے کہ سبب نظر مذکور نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ سیکڑوں راویوں کے حق میں بخاری کی اس جرح کو قدمائے محدثین نے رد کر کے ان کے راویوں کی توثیق یا ان کی حدیثوں کی تصحیح کر دی ہے جس کی

چند مثالیں رکعات تراویح میں بیان کر دی گئی ہیں۔ اور مثال زیر بحث میں خود ذہبی نے
بخاری کی اس جرح کو رد کر دیا ہے۔ حالانکہ اس بات کو ذکر کرنے والوں میں ذہبی بھی ہیں کہ
بخاری یہ لفظ اکثر ایسے راویوں کے حق میں بولتے ہیں جو متہم ہوتے ہیں۔ اس سے بھی صاف
ظاہر ہے کہ ذہبی کے نزدیک عبداللہ بن یحیٰ ان اکثر راویوں میں نہیں ہیں۔ اور واقعہ بھی یہی
ہے اس لئے کہ کوئی اہلحدیث عالم قیامت تک ثابت نہیں کر سکتا کہ عبداللہ مذکور متہم تھے۔
بلکہ حق تو یہ ہے کہ بخاری کے اس لفظ کا سرے سے جرح ہونا ہی مشکوک ہے اس لئے
کہ ابن عدی نے اوس بن عبداللہ کے بارے میں بخاری کا قول فی اسنادہ نظر نقل
کر کے لکھا ہے۔ یرید انہ لم یسمع من مثل ابن مسعود وعائشۃ وغیرھما لا
انہ ضعیف یعنی بخاری کا مطلب یہ ہے کہ اوس کو ابن مسعود و عائشہ وغیرہما سے سماع حاصل
نہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ اوس ضعیف ہے۔

اسی طرح اس لفظ کی دوسری ایک توجیہ بھی بعض محدثین نے ذکر کی ہے لہذا ان
احتمالات کی موجودگی میں اولاً تو یہ لفظ جرح نہیں ہے اور اگر ہو تو مبہم ہے۔ ممکن ہے
دلوی صاحب کی طرح کا کوئی آدمی کج بحثی پر اتر آئے اور یہ کہے کہ ابن عدی نے فی
اسنادہ نظر کی بابت یہ لکھا ہے فیہ نظر کی نسبت نہیں لکھا ہے تو گزارش ہے کہ
امام بخاری کی تاریخ اب طبع ہو گئی ہے منصفانہ نظر سے اس کا مطالعہ کرو تو معلوم ہو گا
کہ فیہ نظر کی ضمیر کا مرجع بھی بسا اوقات راوی کے بجائے اس کی حدیث یا حدیث
کی اسناد ہی ہوتی ہے۔ مثلاً بکر بن قرواش کے ترجمہ میں بخاری نے لکھا ہے سمع
منہ ابو الفضل قال لی علی لم یسمع بذکرہ الا فی ھذا وحدیث قتادۃ
قال علی ما تقول فیھا یا بکر بن قرواش؟ قال ابو عبد اللہ وفیہ نظر، میرے
نزدیک یہاں فیہ نظر کی ضمیر حدیث قتادہ کی طرف راجع ہے اگرچہ حافظ نے بظاہر بکر بن
قرواش کو اس کا مرجع سمجھا ہے لیکن میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے اور اسی لئے بکر کو ابن

حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے، اور عجلی نے کہا ہے ثقة تابعی من کبار التابعین من اصحاب علی کان لہٗ فقه۔

بکر کو مرجع قرار دینا اس لئے بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ بکر کو بعض مصنفین نے صحابہ میں ذکر کیا ہے جیسا کہ ابن حجر نے لسان میں لکھا ہے۔

اور مثلاً ثعلبہ بن یزید حمانی کی نسبت بھی امام بخاری نے فیہ نظر کہا ہے اور بخاری کے قول کا مطلب ابن حجر نے یہی سمجھا ہے کہ اس کی حدیث میں نظر ہے چنانچہ تہذیب میں لکھتے ہیں قال البخاری فی حدیثه نظر لا یتابع فی حدیثه اس مثال سے صاف طور پر واضح ہوگیا کہ بخاری کی مراد اس لفظ سے یہ ہوتی ہے کہ اس راوی کی حدیث غور و فکر کی محتاج ہے کیونکہ اس کا کوئی متابع معلوم نہیں ہوتا۔ اور بخاری کا یہ کہنا بھی اپنے علم کے لحاظ سے ہے چنانچہ انھوں نے ثعلبہ کی نسبت یہ بات کہی ہے مگر ابن عدی نے ثعلبہ کی حدیثوں کا جائزہ لیکر یہ کہا ہے کہ لم ار لہٗ حدیثاً منکراً فی مقدار ما یرویه (میں نے اس کی مرویات کی مقدار میں کوئی منکر حدیث نہیں دیکھی) اور مثلاً بخاری نے عبد الملک بن عبد الملک کی نسبت بھی فیہ نظر لکھا ہے مگر ذہبی نے اس کو "فی حدیثه نظر" کے عنوان سے نقل کر کے لکھا ہے یرید حدیث عمرو بن الحارث عن عبد الملک الخ نیز عقیلی نے بخاری کے لفظ فیہ نظر کو نقل کر کے لکھا ہے انه اراد حدیثه المذکور (دیکھو لسان ج۴ ص۶۶) اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ کبھی کبھی امام بخاری کسی راوی کی کسی خاص حدیث میں نکارت محسوس کر کے صرف اسی حدیث کی بناء پر فیہ نظر کہدیتے ہیں اور ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کی اسی خاص حدیث میں نظر ہے۔

اب اہل علم ان مثالوں کو ایک بار پھر بغور پڑھیں اور دیکھیں کہ قدمائے محدثین بالخصوص جنھوں نے رجال میں کتابیں لکھی ہیں وہ بخاری کی جرح فیہ نظر کو اتنی خطرناک نہیں سمجھتے تھے جتنی کہ عراقی وغیرہ متاخرین نے اس کو خطرناک ظاہر کیا ہے، حتی کہ خود ذہبی بھی اس کو چنداں خطرناک نہیں سمجھتے تھے جیسا کہ آخری مثال سے ظاہر ہوتا ہے،

رعب جمانے کے لئے ہے اپنے عمل کرنے کے لئے نہیں ہے[۴۴]۔ اس سے بڑھکر تعجب کی بات جو مولانا کی شان تقدس اور عالمانہ احتیاط کے بالکل منافی ہے، یہ ہے کہ انھوں نے ابن حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا ہے، اور ابن حجر نے ان کو اہل استقراء تام قرار دے کر ان کے جس فیصلہ کی اہمیت و قوت ظاہر کی ہے اس کو بالکل چھوڑ گئے اور اس کی جگہ اپنی طرف سے ذہبی کے ایک دوسرے فیصلہ کی قوت ثابت کرنے لگے[۴۵]

اور یہی وجہ ہے کہ قدماء میں خود امام بخاری کے شاگرد رشید امام ترمذی بھی اپنے استاذ کی اس جرح کو وہ اہمیت نہیں دیتے جو بعد میں دی گئی ہے اس لئے کہ وہ ایسے راویوں کی حدیث کو حسن قرار دینے میں تامل نہیں کرتے مثال کے لئے رکعات ص۵۷ دیکھئے۔

۴۴ اس کا جواب الٰہوی صاحب نے یہ دیا ہے کہ محمد بن عبد الملک کے حق میں ذہبی کا قول لیس بحجۃ جرح ہے۔

جو بیان سبب معتبر نہیں ہے اور اسنادہ وسط کہنا تعدیل ہے جو بلا بیان سبب بھی معتبر ہے۔ ہماری گزارش یہ ہے کہ پہلے تو الٰہوی صاحب کسی معتمد حوالے سے یہ ثابت کریں کہ جرح و تعدیل رواۃ کا جو حکم ہے وہی حکم سندوں کی تصحیح و تضعیف پر بھی لاگو ہوتا ہے اس کے بعد اس بات کا جواب دیں کہ عبد اللہ بن نجی کے باب میں بھی ذہبی نے بخاری کا جو جواب دیا تھا وہ عبد اللہ کی تعدیل تھی پھر اس کو آپ کے استاذ نے بلا بیان سبب کیوں قبول نہیں کیا اور کیوں سبب و دلیل کا مطالبہ کیا؟ کہئے اب تو مانئے گا کہ آپ کے استاذ نے ضرور بے انصافی کی؟ اور انھوں نے ابن حجر کا حوالہ دوسروں پر رعب ہی جمانے کے لئے دیا تھا۔

۴۵ رحمانی صاحب فرماتے ہیں کہ علامہ مئوی اپنی خوش فہمی کی وجہ سے اس پوری عبارت کو حافظ ابن حجر ہی کا کلام سمجھ رہے ہیں .... حالانکہ اس عبارت میں " لم یجتمع " سے لیکر آخر تک یہ ذہبی کا مقولہ ہے۔

سنئے اصل قصہ یہ ہے کہ ....حافظ ابن حجر نے نخبہ میں ذہبی کا یہ فیصلہ نقل کیا ہے کہ کسی ثقہ راوی کو ضعیف قرار دینے پر دو ماہرین فن کا اتفاق نہیں ہوا ہے، اسی طرح کسی ضعیف راوی کو ثقہ قرار دینے پر بھی دو ماہرین فن متفق نہیں ہوئے ہیں۔ حافظ ابن حجر اسی فیصلہ کی نسبت کہنا چاہتے ہیں کہ یہ ایسے شخص کا فیصلہ ہے کہ کم ہی ایسے راوی ہوں گے جو اس کی

ہم کو حیرت ہے کہ رحمانی صاحب کو علامہ مئوی پر اس خوش فہمی کا الزام لگانے کی جرأت کس طرح ہوئی جبکہ وہیں "علامہ" نے تصریح کر دی ہے کہ حافظ ابن حجر نے شرح نخبہ میں ذہبی کا یہ فیصلہ نقل کیا ہے کہ کسی ثقہ راوی کو ضعیف قرار دینے پر دو ماہرین فن متفق نہیں ہوئے ہیں (ص۳۲) دیکھئے جس حصہ کو آپ ذہبی کا مقولہ کہہ رہے ہیں اسی کو "علامہ مئوی" بھی ذہبی کا فیصلہ کہہ رہے ہیں اور ابن حجر کو اس کا ناقل بتا رہے ہیں، لہذا خوش فہمی کا طنز کیونکر صحیح ہو سکتا ہے ہاں یہ صحیح ہے کہ "علامہ مئوی" نے اس فقرہ کو ذہبی کا مقولہ مانتے ہوئے بھی "محدث مبارکپوری" پر یہ اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے ابن حجر کا پورا کلام نقل نہیں کیا۔ اس لئے کہ ابن حجر اس مقام پر جو بولے ہیں (یا جو بات انھوں نے لکھی ہے) وہ پوری بات یہ ہے کہ "کما ذہبی نے درآنحالیکہ وہ نقد رجال میں اہل استقراء تام سے تھے کہ کبھی اس فن کے دو عالم کسی ثقہ کی تضعیف یا کسی ضعیف کی توثیق پر متفق نہیں ہوئے"۔ یعنی ابن حجر جو بات کہہ رہے ہیں یا جو جملہ انھوں نے استعمال کیا ہے وہ قال الذہبی (فعل فاعل) اور وھو الخ (حال) اور لم یجتمع الخ (مقول یا مفعول) سے مرکب ہے محدث مبارکپوری نے اس پورے جملہ کا صرف حال نقل کر کے اپنی طرف سے اس پر ایک بات متفرع کر دی۔ اب ہم ابن حجر اور محدث مبارکپوری دونوں کی عبارتیں نقل کر دیتے ہیں اس کے بعد آپ خود فیصلہ کیجئے کہ "علامہ مئوی" نے جو اعتراض اٹھایا ہے وہ صحیح ہے یا نہیں؟

عبارت ابن حجر:۔ قال الذہبی وھو من اہل الاستقراء التام

نگاہ سے اوجھل ہوں اور ان کی جرح و تعدیل سے وہ واقف نہ ہو تو اس نے سب راویوں کا جائزہ لیکر اور ان کی چھان بین کر کے یہ فیصلہ کیا ہو گا لہذا یہ فیصلہ ایک بڑے واقف کار اور نہایت وسیع النظر محقق کا فیصلہ ہے۔ حافظ ابن حجر نے یہ نہیں کہا ہے کہ ذہبی اہل استقراء تام سے ہیں تو احادیث کی اسنادوں پر ان کا حکم صواب ہے یہ تو مولانا مبارکپوری نے اپنی طرف سے لکھا ہے اور ذہبی کے صاحب استقراء تام ہونے پر اس بات کو زبردستی

فی نقد الرجال لم یجتمع اثنان من علماء ھذا الشان قط علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقۃ۔

عبارت مبارکپوری:- قال الحافظ ابن حجر فی شرح النخبۃ الذہبی من اہل الاستقراء التام انتہی فلما حکم الذہبی بان اسنادہ وسط الخ۔

اس سیدھی سی بات کو توڑ مروڑ کر یہ سمجھانا کہ حافظ ابن حجر کی عبارت میں بس یہی ٹکڑا (وھو من اھل الاستقراء التام فی نقد الرجال) حافظ ابن حجر کا کلام ہے اور اس کو مبارکپوری نے پورا کا پورا نقل کیا ہے کج بحثی نہیں تو اور کیا ہے؟ ہم ابن حجر کے کلام کا تجزیہ کر کے ثابت کر چکے ہیں کہ مذکورہ بالا پوری عبارت حافظ ابن حجر کا کلام ہے اور ان کا جملہ تامہ ہے حتی کہ ذہبی کا مقولہ بھی اگرچہ حکی کے درجہ میں ذہبی کا مقولہ ہے مگر حکایت کے درجہ میں ابن حجر کے کلام اور ان کے جملہ تامہ کا جزو ہے۔

رحمانی صاحب سے ایک سوال:- قرآن پاک میں ایک آیت ہے۔ اذ قال لقمان لابنہ وھو یعظہ یا بُنَیَّ لا تشرک باللہ ان الشرک لظلم عظیم۔

رحمانی صاحب بتائیں کیا اس آیت میں صرف وھو یعظہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور آگے کا حصہ یا بُنَیَّ الخ اللہ کا کلام نہیں ہے؟ انجام سوچ کر جواب دیجئے گا۔

رحمانی صاحب کی ژولیدہ بیانی اور اپنے ہی قلم سے اپنی تردید:- اوپر والی بحث میں رحمانی صاحب نے پہلے تو صنعہ میں لکھا کہ "انھوں نے (محدث مبارکپوری نے) کلام کے

تفریع کرلیا ہے، ورنہ جو لوگ استقراء کے معنی جانتے ہیں وہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس پہ پہلی ہی بات کی تفریع صحیح ہے، حافظ ابن حجر کی پوری عبارت یہ ہے :-

"قال الذهبی وهو من اهل الاستقراء التام فی نقد الرجال لم یجتمع اثنان من علماء هذا الشان قط علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقة" (شرح نخبه ص۱۱۰)

جس حصّہ کو چھوڑ دیا ہے۔ وہ نہ اہلحدیث کے مذہب کے خلاف ہے نہ اس کے چھوڑ دینے سے حافظ کے کلام کا منشا اور مدعا بدل ہوتا ہے"؟ اس کو بغور پڑھئے، رحمانی صاحب کلام کے حصّہ کا ذکر کر رہے ہیں اب ان سے پوچھئے کہ کلام سے کس کا کلام مراد ہے؟ اگر ابن حجر کا تو آپ نے تسلیم کر لیا کہ مبارکپوری صاحب نے ابن حجر کے کلام کا ایک حصّہ چھوڑ دیا۔ اور اگر کلام سے ذہبی کا کلام مراد ہے تو ذہبی کے کلام کا حصّہ نہیں بلکہ پورا کلام مبارکپوری صاحب نے چھوڑ دیا ہے جیسا کہ ص۱۲۱ میں آپ نے خود اعتراف کیا ہے۔

حاصل یہ کہ یہاں رحمانی صاحب نے کلام کے ایک حصّہ کا چھوڑ دینا تسلیم کیا۔.... لیکن فوراً ہی پھر شیا کھا کر کہنے لگے کہ "سرے سے یہ الزام ہی غلط ہے کہ مولانا مبارکپوری نے ابن حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا" ص۱۲۱

اسی طرح ص۱۲۲ میں پہلے تو انھوں نے تسلیم کیا کہ "نقد رجال" کے باب میں ذہبی کو "اہل استقراء تام" قرار دے کر حافظ ابن حجر نے ان کے جس فیصلہ کی اہمیت ثابت کی ہے۔ مولانا مبارکپوری نے اس کو چھوڑ دیا، اور اس کے بجائے اپنی طرف سے ایک دوسرے فیصلہ کو قوت پہونچائی"...... پھر لکھتے ہیں کہ "ایک ہی بات کو دو عالموں نے دو الگ الگ موقعوں پر پیش کیا ہے یا دو الگ الگ نتیجے نکالے ہیں لیکن کسی صاحب ذوق سے پوچھو کہ اگر کلام اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس سے مختلف تفریعات پیدا کی جا سکیں تو...... یہ عیب کی بات ہے یا ہنر ص۱۲۲

اب آیئے ذہبی کے اس فیصلہ کی روشنی میں بھی حدیث زیر بحث کی اسناد پر نظر ڈالی جائے تو یہ معلوم ہی ہے کہ اس حدیث کا بنیادی راوی عیسیٰ بن جاریہ ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ چھ ماہروں نے اس کی تضعیف کی ہے لہٰذا ذہبی کے قاعدہ سے وہ ضعیف نہیں ہو سکتا، لیکن مشکل یہ ہے کہ دو ماہروں نے اس کی توثیق بھی کی ہے، لہٰذا اس قاعدہ سے وہ ضعیف بھی نہیں، اور جب وہ ثقہ بھی نہیں اور ضعیف بھی نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا حکم مجہول الحال کا حکم ہوگا اور اس حدیث کا رد و قبول اس کا قرار واقعی حال معلوم ہونے پر موقوف ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس حدیث کا رد نہیں ہو سکتی ۲۵؎

یعنی مولانا رحمانی نے یہاں تسلیم کر لیا کہ مولانا مبارکپوری نے ذہبی کے اہل استقراء نہ ہونے سے دوسرا نتیجہ نکالا ہے اور ابن حجر کی تفریع سے الگ ایک بات اس پر متفرع کی ہے اور یہ ان کا ہنر ہے مگر چند ہی سطروں کے بعد فرمانے لگے کہ "یہ ضابطہ کلیہ (کہ ذہبی اہل استقراء تام سے ہیں تو احادیث کی اسنادوں پر ان کا حکم صواب ہے) تو مولانا مبارکپوری نے نہیں لکھا ہے۔ اور نہ ذہبی کے صاحب استقراء تام ہونے پر اس کو متفرع کیا ہے ص۱۲۲

اس ارشاد سے رحمانی صاحب کا اگر یہ مطلب ہو کہ مولانا مبارکپوری صاحب نے ضابطہ کلیہ نہیں بلکہ ایک حکم جزئی کو متفرع کیا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس صورت میں قیاس کی نتیج شکل کیونکر بنے گی اس کے لئے تو کبریٰ کی کلیت شرط ہے، اور اگر یہ مطلب ہے کہ نہ کلیہ نہ جزئیہ کسی چیز کو بھی متفرع نہیں کیا ہے تو اس بات سے قطع نظر کہ یہ خود آپ کے سابق ارشاد کے خلاف ہے، سوال ہوتا ہے کہ پھر انھوں نے ابن حجر کے حوالہ سے ذہبی کا اہل استقراء تام ہونا کس مقصد کے لئے ثابت کیا۔

۲۵؎ اعلوی صاحب فرماتے ہیں کہ "ذہبی کے اس فیصلہ پر خود حافظ ابن حجر نے جو تفریع

حضرت جابر کی ایک دوسری روایت :۔ اس سلسلہ میں حضرت جابر کی ایک اور روایت کا ذکر بھی کیا جاتا ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ "حضرت

ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ اسی وجہ سے نسائی کا مذہب یہ ہے کہ راوی کی حدیث اس وقت تک ترک نہیں کی جائے گی جب تک اس کے ترک پر سب متفق نہ ہو جائیں۔ اس تفریع کی رُو سے عیسیٰ کی حدیث قابل ترک قرار نہیں پاتی" (صـ۱۳۳) اس جہالت کا بھی کوئی ٹھکانا ہے کہ الوی صاحب اسکو ذہبی کے فیصلہ پر تفریع سے تعبیر فرما رہے ہیں کیا امام نسائی نے ذہبی کے فیصلہ پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھی تھی؟ الوی صاحب کسی عالم سے تفریع کا مطلب سمجھ کر پہلے تفریع کا مفہوم لکھیں، اس کے بعد ثابت کریں کہ ذہبی کے فیصلہ پر یہ تفریع کس طرح ہوئی؟

اس کے بعد یہ بتائیں کہ حافظ ابن حجر کی یہ "تفریع" اگر واقعی صحیح ہے اور یہی اصول حدیث کا مسئلہ ہے تو ان کے استاذ نے بکثرت مختلف فیہ راویوں کی حدیثوں کو جو رد کر دیا ہے یہ ان کی بددیانتی ہے یا نہیں؟ اور اگر ابن حجر کی یہ تفریع صحیح نہیں ہے تو اس تفریع سے عیسیٰ بن جاریہ کو بھی کوئی فائدہ نہیں پہونچ سکتا، لہذا یہ آپ کی بددیانتی ہوئی۔

پھر یہ بھی بتائیں کہ ترک نہ کئے جانے کا کیا مطلب ہے کیا یہ کہ اس کی حدیث صحیح قرار دی جائے گی؟ اگر کہئے کہ ہاں تو اس کی کیا دلیل ہے؟ اور اگر کہئے کہ نہیں تو جب اس "تفریع" کی بناء پر بھی عیسیٰ کی حدیث صحیح نہ قرار دی جائے گی تو اس "تفریع" کے ذکر کرنے سے کیا فائدہ؟

پھر یہ بھی بتائیں کہ جب نسائی کا یہ مذہب تھا تو کیا وجہ ہے کہ انہوں نے اسمٰعیل بن رافع مدنی کو متروک الحدیث کہدیا حالانکہ اسماعیل کے ترک پر سب متفق نہیں ہیں، امام بخاری نے اس کو ثقۃ مقارب الحدیث کہا ہے اور اسحاق بن یحییٰ تیمی کو بھی متروک الحدیث لکھدیا حالانکہ بخاری نے اس کی نسبت کہا ہے یہم فی الشی بعد،

ابی بن کعب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا
مجھ سے رات (یعنی رمضان میں) ایک بات ہو گئی ہے آپ نے فرمایا وہ

الشی الا انہ صدوق اور اسید بن زید الجمال کو بھی متروک الحدیث کہدیا حالانکہ صحیح بخاری میں اس کی روایت موجود ہے اور خود بخاری نے اس سے اس کو روایت کیا ہے ولو مقرونا بغیرہ۔

اسی سلسلہ میں الوی صاحب نے امام اعظم ابو حنیفہ کے خلاف اپنے خبث باطن کا مظاہرہ کر کے اس کمینگی اور تبرائی ذہنیت کا ثبوت بھی پیش کیا ہے جو غالی اور متعصب قسم کے غیر مقلدوں کی آخری معراج کمال ہے۔

الوی صاحب لکھتے ہیں کہ "اگر ہم علامہ موی کی اس خوش فہمی کو تسلیم کر لیں کہ ایسا راوی بقاعدہ ذہبی مجہول الحال کے حکم میں ہوگا تو عیسیٰ سے زیادہ اس کی چوٹ امام اعظم ابو حنیفہ" پر پڑے گی اس لئے کہ عیسیٰ کی چھ ماہروں نے تضعیف کی ہے تو امام ابو حنیفہ کی تضعیف تو ماہروں نے کی ہے اور چار ماہروں نے (جن میں سے بعض کا نام جارحین کی فہرست میں بھی ہے) امام صاحب کی توثیق کی ہے" (آگے تعلی کے ساتھ مزید بدتمیزی کے الفاظ بھی ہیں) (حاشیہ ۲۴ — ۱۲۵)

ہم نے اس کو امام صاحب کے خلاف خبث باطن کا مظاہرہ اس لئے قرار دیا کہ اگر یہ غرض نہ ہوتی بلکہ صرف صاحب رکعات کو الزامی جواب دینا مقصود ہوتا تو وہ کہہ سکتے تھے کہ اس کی چوٹ امام بخاری پر بھی پڑے گی، اس لئے کہ جہاں بہت سے ائمہ نے ان کی توثیق کی ہے وہیں امام ابو زرعہ وامام ابو حاتم وغیرہما نے مسئلہ لفظ کی وجہ سے ان کی روایتوں سے دستکش ہو کر ان کو متروک بھی قرار دے رکھا ہے۔ اور امام مسلم نے صحیح مسلم میں ان سے روایت کرنا پسند نہیں کیا ہے۔

اور اس کی چوٹ امام بخاری کے استاد جلیل ابن المدینی پر بھی پڑتی ہے اس لئے کہ عقیلی نے ان کو ضعفا میں ذکر کیا ہے اور امام احمد وابراہیم حربی نے ان کو متروک الحدیث

کیا؟ انھوں نے کہا، گھر کی عورتوں نے مجھ سے کہا کہ ہم نے تو قرآن پڑھا نہیں ہے (ہم کو قرآن یاد نہیں ہے) تو ہم بھی تمہارے پیچھے نماز پڑھ لیں، میں نے ان کو آٹھ رکعتیں پڑھائیں اور وتر بھی، اور آنحضرت نے

قرار دے رکھا تھا اور امام مسلم نے بھی صحیح میں ان کی روایتوں کو لانا گوارا نہیں کیا، اور امام احمد نے ان کی ایک روایت کو جھوٹ کہا ہے۔

اور کہہ سکتے تھے کہ اس کی چوٹ عکرمہ پر پڑتی ہے اس لئے کہ وہ بھی مختلف فیہ ہیں، کئی اماموں نے ان کی تضعیف و تکذیب کی ہے۔

الغرض دوسرے سیکڑوں راویوں کو لیکر الزام دے سکتے تھے کہ آپ ان سب کو ثقہ مانتے ہیں حالانکہ آپ کے لکھنے کے بموجب ان کو مجہول الحال ہونا چاہیئے۔

اور اس کے جواب میں ہم (اطوی صاحب کو بتاتے کہ صاحب رکعات نے خود اپنی طرف سے کوئی قاعدہ نہیں بتایا ہے کہ آپ ان پر اعتراض کرنے بیٹھ گئے انھوں نے ذہبی کے کلام سے جو لازم آتا ہے اس کو لکھ دیا ہے۔ لہذا جو اعتراض کرنا ہو ذہبی پر کیجئے۔ ہاں یہ آپ کہہ سکتے ہیں کہ ذہبی کے کلام سے یہ لازم ہی نہیں آتا تو اب میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ جب ذہبی فرماتے ہیں کہ کسی ضعیف کی توثیق پر دو ماہر متفق نہیں ہوئے نہ کسی ثقہ کی تضعیف پر دو ماہر متفق ہوئے تو بتایئے کہ کتب رجال میں جو سیکڑوں راوی ایسے ملتے ہیں جن کی تضعیف و توثیق دونوں پر دو ماہروں نے اتفاق کیا ہے تو یہ تمام راوی ذہبی کے اس قول کی رو سے کیا کہلائیں گے۔ ثقہ، ضعیف یا لا ثقہ ولا ضعیف۔ ظاہر ہے کہ پہلی دونوں صورتیں تو ہو نہیں سکتیں اس لئے کہ ذہبی نے ان کی نفی کر دی ہے۔ تیسری ہی ہو سکتی ہے۔ تو بتایئے کہ لا ثقہ ولا ضعیف کا کیا حکم ہے۔ جو حکم بتایئے گا ذہبی کے اس قول کی روشنی میں اور اس کو برقرار رکھتے ہوئے بتایئے گا۔ اور یہ بھی یاد رکھیئے گا کہ ذہبی صاحب استقراء تام ہیں لہذا ان کی یہ بات محض ہوائی نہیں ہو سکتی۔

بہرحال اس کے بعد سنئے کہ ذہبی کے اس قول کا حاصل و نتیجہ یا لازم جو کچھ بھی ہو

سن کر سکوت کیا اور گویا اس بات کو پسند کیا، روایت کے آخری الفاظ کا یہ ترجمہ حافظ عبداللہ نے کیا ہے۔

اس کی زد امام اعظم پر کسی حال میں بھی نہیں پڑ سکتی، کوئی ایسا سمجھے تو خبث باطن کے علاوہ یہ اس کی کور باطنی کی بھی دلیل ہے۔ اصول حدیث سے ادنیٰ واقفیت رکھنے والا بھی جانتا ہے کہ امام ابو حنیفہ ہوں یا کوئی دوسرا امام مثلاً شافعی یا مالک یا احمد و بخاری ان کا معاملہ ان لوگوں سے بالکل مختلف ہے جن کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ وہ حدیثوں کے راوی ہیں۔ اول الذکر قسم کے جتنے لوگ بھی ہیں، ان کی عدالت پر تنصیص کی قطعاً ضرورت نہیں ہے مثلاً امام مالک کو اگر کسی ایک نے بھی ثقہ نہ کہا ہوتا تو بھی ان کی امامت کی شہرت وجاہت ذکر ان کی ثقاہت کی سب سے بڑی دلیل تھی۔ برخلاف دوسرے قسم کے راویوں کے کہ ان کی عدالت و ثقاہت پر تنصیص کی ضرورت ہے، جیسا کہ کفایہ و مقدمہ وغیرہما میں بوضاحت تمام مذکور ہے لہذا امام ابو حنیفہ جو نباہت ذکر واستقامت امر وغیرہ میں افراد عالم میں سے ہیں اور جو امام بخاری و امام احمد وغیرہما کے شیوخ سے بھی کئی صف آگے ہیں ان کا نام عیسیٰ بن جاریہ کے ساتھ لینا انتہائی دنائت اور فقدان بصیرت ہے۔

اطوی صاحب نے اپنی انھیں خصوصیات کا مظاہرہ امام صاحب کے معدلین و جارحین کی تعداد بتانے میں بھی کیا ہے، انھوں نے جارحین کی تعداد ۹ بتائی ہے جن میں اطوی اور ان کے استاد مبارکپوری نے غایت ایمانداری سے ابن عبدالبر و ابن القطان کا نام بھی شامل کر دیا ہے، استاد تو اب رہے نہیں لیکن شاگرد ان کی غلطیوں کا خمیازہ بھگتنے کو تیار ہیں، وہ بتائیں کہ کیا ان دونوں کا شمار بھی ائمہ جرح و تعدیل میں ہے۔ اگر ہے تو مہربانی کر کے اس کی تصریح پیش کریں لیکن یہ یاد رکھیں کہ تہذیب یا تخریج میں ان لوگوں کے اقوال نقل کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ لوگ ائمہ جرح و تعدیل میں ہیں۔ ان لوگوں کی حیثیت ناقلین جرح و تعدیل کی ہے چنانچہ ابن عبدالبر کا جو کلام مبارکپوری صاحب

قیام اللیل ص۹ میں اصل الفاظ روایت یہ ہیں فسکت عنہ وکان شبہ الرضا " اور ان کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ پس آپ نے ان سے سکوت کیا اور وہ بات رضامندی کے مشابہ تھی ،

نے نقل کیا ہے اس میں ابن عبدالبر نے نقل کی تصریح بھی کر دی ہے پس اگر ناقلین کا شمار بھی ائمہ جرح و تعدیل میں ہو سکتا ہے تو امام اعظم کی توثیق کے ناقلین کو معدلین میں کیوں نہیں شمار کیا گیا، کیا ایمانداری و انصاف کا یہی تقاضا ہے ؟ کیا ناقلین توثیق میں ذہبی نہیں ہیں ؟ جنھوں نے تذکرۃ الحفاظ میں الامام الاعظم کے عنوان سے ان کا ذکر حفاظ حدیث میں کیا ہے اور ابن معین کی توثیق لا باس بہ ولم یکن متھما اور ابوداؤد کی توثیق کان اماما نقل کی ہے اور خود بھی کان اماما ورعا عالما عاملا متعبدا کبیر الشان فرمایا ہے[1]، اور کیا ناقلین توثیق میں خود ابن عبدالبر نہیں ہیں جنھوں نے ابن معین وابن المدینی و شعبہ وغیرہم کی توثیق نقل کی ہے[2]۔ اور کیا ناقلین توثیق میں حافظ جمال الدین مزی اور حافظ ابن حجر نہیں ہیں۔ جنھوں نے تہذیب الکمال و تہذیب التہذیب و تقریب میں امام اعظم کی توثیق نقل کی ہے۔ یہ چند نام محض تمثیلاً لکھے گئے ہیں ورنہ ناقلین توثیق کی تعداد اس سے بہت زیادہ ہے۔

دوسری ایمانداری ان صاحبوں کی یہ ہے کہ ذہبی کا نام بھی جارحین میں شامل کر دیا ہے حالانکہ میزان میں امام صاحب کا ترجمہ الحاقی ہے اور اگر بالفرض الحاقی نہ بھی ہو تو ذہبی ناقل ہیں خود جارح نہیں ہیں جیسا کہ خود ان عبارتوں سے ظاہر ہے جو ان کی طرف منسوب کی گئی ہیں، ذہبی تو امام صاحب کے مادحین ہیں ہیں جیسا کہ ابھی تذکرۃ الحفاظ کے حوالہ سے بتایا جا چکا ہے۔

تیسری ایمانداری ان صاحبوں کی یہ ہے کہ سفیان ثوری کا نام بھی جارحین میں شامل

---

[1] تذکرۃ الحفاظ ص۱۵۸ ج۱ وتعلیق مغنی ص۱۲۳ [2] الانتقاء ص۱۲۷ وتعلیق مغنی ص۱۲۳

اس کی نسبت ہماری گزارش یہ ہے کہ اس روایت کو حافظ عبداللہ صاحب نے قیام اللیل سے نقل کیا ہے اور قیام اللیل میں اس کی سند بعینہ وہی ہے جو حضرت جابر کی مذکورہ بالا حدیث کی سند ہے، دونوں میں کوئی فرق

کردیا ہے اور اس کی بنیاد صرف اتنی ہے کہ غیث الغمام میں جرحہ سفیان الثوری لکھا ہوا ہے۔ حالانکہ سفیان ثوری کا جو کلام نقل کیا جاتا ہے وہ اگر بفرض محال ثابت بھی ہو تو اس کا تعلق روایت حدیث سے نہیں ہے، بلکہ عقیدہ سے ہے اور اس کلام کی بھی عبداللہ بن داؤد وغیرہ نے تکذیب کردی ہے (دیکھو الانتقاء صفحہ ۱۵) روایت حدیث کے باب میں تو خود مبارکپوری صاحب نے نقل کیا ہے کہ سفیان امام صاحب کو ثقہ وصدوق و مامون مانتے تھے۔

چوتھی ایمانداری ان لوگوں کی یہ ہے کہ دارقطنی و ابن عدی کو بھی جارحین میں شمار کرکے یہ ظاہر کیا کہ ان کی جرحیں بھی قابل اعتبار ہیں حالانکہ ان دونوں کی جرحیں جو صاحب تحقیق نے نقل کی ہیں مبہم ہیں (دیکھو تحقیق ص ۱۳۹) اور جرح مبہم کو خود الٰلوی صاحب نے بتصریح ناقابل اعتبار قرار دیا ہے (دیکھو ابکار ص ۹۵) اسی طرح ابن المدینی کی جرح بھی مبہم ہے اور اگر اس کی وجہ کچھ حدیثوں میں غلطی کا ہو جانا ہے تو یہ اس وقت تک قادح نہیں ہے جب تک کہ غلطیوں کی تعداد صواب و درست روایتوں سے زیادہ نہ ہو جائے (دیکھو شرح نخبہ ص ۵۵) لہذا جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ امام صاحب کی درست روایتوں سے زیادہ تعداد غلط روایتوں کی ہے اس وقت تک ابن المدینی کے قول کو جرح شمار کرنا جہالت و تعصب ہے۔

پانچویں ایمانداری یہ ہے کہ امام صاحب کے بارے میں جرح کے جتنے اقوال مبارکپوری صاحب نے نقل کئے ہیں سب مبہم ہیں چنانچہ ابن عبدالبر و دارقطنی و نسائی کے علاوہ کی جرحوں کی نسبت تو خود ان کو بھی تسلیم ہے کہ مبہم ہیں، ہاں ان تینوں کی جرحوں کو انھوں نے مفسر لکھا ہے، مگر اس میں کہاں تک صداقت ہے تو سنئے کہ ابن عبدالبر نے خود کوئی جرح

نہیں ہے، یعنی اس کے بھی ناقل و راوی وہی حضرت عیسیٰ بن جاریہ ہیں جن کا مفصل حال ہم بیان کر چکے ہیں، لہٰذا یہ روایت بھی قابل احتجاج و استدلال نہیں ہے، بلکہ چونکہ عیسیٰ منکر الحدیث ہیں اور تنہا وہی حضرت جابرؓ سے

نہیں کی ہے بلکہ انھوں نے سیئ الحفظ عند اھل الحدیث لکھا ہے، اب جن محدثین نے جرحیں کی ہیں ایک ایک کی جرح پڑھ جائیے کسی ایک نے بھی امام صاحب کو سیئ الحفظ نہیں لکھا ہے، لہٰذا کھلی ہوئی بات ہے کہ ابن عبدالبر سے اس نقل میں غلطی ہوئی ہے، اور دارقطنی نے امام صاحب کو ضعیف اور نسائی نے لیس بالقوی فی الحدیث لکھا ہے اور یہ دونوں جرحیں بتصریح مبارکپوری و الوی مبہم ہیں (دیکھئے ابکار المنن صـ۲ و صـ۱۰۲ اور القول السدید صـ۱۴ و ۱۵ اور انوار صـ۹۴ تا صـ۱۰۴)

الحاصل امام صاحب کے جارحین کے نام لینے میں استاد اور شاگرد دونوں نے انصاف کا خون کیا ہے، اسی طرح موثقین کی تعداد کو صرف چار قرار دینا بھی "ایمانداری" ہی ہے، اس لئے کہ مبارکپوری صاحب نے جہاں سے ابن القطان کی جرح نقل کی ہے یعنی تعلیق مغنی اسی کتاب کے صـ۱۲۳ پر خود ایک اہلحدیث نے ابن عبدالبر کا یہ کلام نقل کیا ہے،

الذین رووا عن ابی حنیفۃ ووثقوہ واثنوا علیہ اکثر من الذین تکلموا

(یعنی) جن لوگوں نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے اور ان کو ثقہ کہا ہے اور ان کی تعریف کی ہے ان کی تعداد ان لوگوں سے زیادہ ہے جنھوں نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے۔

چنانچہ موثقین میں جن کا نام نہیں لیا گیا ہے ایک حاکم صاحب مستدرک ہیں، انھوں نے علم الحدیث میں جہاں ائمہ ثقات تابعین و اتباع تابعین کا ذکر کیا ہے ان میں امام ابوحنیفہ کا نام بھی لیا ہے، دوسرے ابن شاہین ہیں جنھوں نے امام صاحب کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔ اور اگر معدلین کا شمار اس طرح کیجئے جس طرح جارحین کا کیا گیا ہے تو ابن عبدالبر و ذہبی و ابن حجر وغیرہم بھی موثقین میں ہیں۔

۱ یہ تو لفظ ثقہ کا لحاظ کرتے ہوئے ہے، ورنہ امام صاحب کے معدلین کی تعداد بہت زیادہ

ان دونوں باتوں کو نقل کرتے ہیں، اس لئے نہایت قوی شبہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ وہ اپنے حافظہ کی کمزوری ...... کی وجہ سے کبھی یہ بیان دیتے ہوں اور کبھی وہ، بہر حال یہ شبہ چاہے صحیح ہو یا نہ ہو یہ روایت بھی عیسی بن جاریہ کی وجہ سے قابل وثوق نہیں ہے۔

ہے جیسا کہ الانتقاء، جامع بیان العلم خیرات حسان، اور تبییض الصحیفہ کے مطالعہ سے معلوم ہوسکتا ہے، بلکہ تہذیب الکمال و تہذیب التہذیب و خلاصہ کا مطالعہ بھی کفایت کرے گا۔

اس کے بعد ایک گزارش اور سن لیجئے کہ بخاری کے استاد ابن معین نے فرمایا ہے انہ ثقۃ ماسمعت احدا ضعفہ[1] کہ امام صاحب ثقہ ہیں میں نے کسی کو ان کی تضعیف کرتے ہوئے نہیں سنا، مبارکپوری صاحب ابن معین کو امام الجرح والتعدیل لکھتے ہیں اور ان کو متعنت بھی مانتے ہیں، پس جب اس امام کا بیان ہے کہ میں نے کسی سے ان کی تضعیف نہیں سنی تو یہ امام صاحب کی ایسی توثیق ہے کہ اس کا کوئی رد نہیں ہوسکتا، نیز اس سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ ابن معین سے پہلے امام صاحب کی تضعیف کوئی نہیں کرتا تھا۔ یہ بعد کے محدثین کی ایجاد ہے جو اختلاف مسلک اور عصبیت کا نتیجہ ہے چنانچہ ابن معین نے اس کو بھی کھول کر رکھدیا ہے، مولانا شمس الحق اہلحدیث تعلیق مغنی ص۱۲۳ میں ناقل ہیں۔

قال یحیی بن معین اصحابنا یفرطون فی ابی حنیفۃ واصحابہ (ہمارے اصحاب یعنی محدثین امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے بارے میں زیادتی کرتے ہیں)

چنانچہ اس سے بڑی زیادتی اور کیا ہوسکتی ہے کہ دنیا کی آبادی کا بڑا حصہ امام کے مسلک کا پابند تھا اور ہے بلکہ خود امام بخاری کے استاذ الاساتذ یحیی قطان اور وکیع امام صاحب کی رائے پر اکثر چلتے تھے پھر بھی امام بخاری نے کہدیا کہ ابو حنیفہ کی رائے سے لوگوں نے سکوت کیا ہے۔

---

[1] الانتقاء

اور غالباً یہی وجہ ہے کہ اس روایت کو مولانا عبدالرحمٰن صاحب قیام اللیل سے نہیں نقل کرتے، حالانکہ ان کے استاد حافظ صاحب نے اسی سے نقل کیا ہے۔ مولانا خوب سمجھتے تھے کہ قیام اللیل سے نقل کرنے میں اس کی اسناد کو صحیح ثابت کرنا پڑے گا، اور یہ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے انھوں نے مجمع الزوائد سے نقل کیا، کہ اس میں تو سند مذکور ہوتی نہیں لہذا سند ذکر کرنے اور اس کی صحت ثابت کرنے کا بوجھ نہ پڑے گا، اور چونکہ ہیثمی نے اس کی سند نقل کئے بغیر اس کو حسن کہدیا ہے، لہذا دوسروں کو مرعوب بھی کردیا جائے گا کہ دیکھو ہیثمی نے اس کی سند کو حسن کہا ہے، لیکن افسوس ہے کہ یہ تدبیر کارگر نہیں ہوئی، قیام اللیل سے اس کی سند کا حال زار معلوم ہوگیا، باقی رہی ہیثمی کی تحسین تو صرف دوسروں کو مرعوب کرنے کی چیز ہے، ورنہ درحقیقت مولانا کی تحقیق میں اس میں کوئی جان نہیں ہے، چنانچہ جس طرح یہ حدیث مجمع الزوائد میں بحوالہ ابویعلی منقول ہے اور اس کی اسناد کو ہیثمی نے حسن کہا ہو اسی طرح ایک اور حدیث بھی مجمع الزوائد میں بحوالہ ابویعلی منقول ہے اور اس کی سند کو بھی ہیثمی نے حسن کہا ہے تو اس موقع پر مولانا فرماتے ہیں لم یذکر النیموی اسنادہ لینظر ولا یطمئن القلب بتحسین الھیثمی فان لہ اوھاما فی مجمع الزوائد وقد تتبع اوھامہ الحافظ ابن حجر فبلغہ نعانیہ فترک التتبع (ابکار المنن ص۵)

یعنی نیموی نے اس کی اسناد نہیں ذکر کی کہ اس میں نظر کیجاتی، اور ہیثمی کی تحسین سے دل مطمئن نہیں ہے اس لئے کہ ان کو مجمع الزوائد میں بہت وہم ہوا ہے

اسی طرح باوجودیکہ ان کے استاد ابن المدینی نے ابن المبارک اور ثوری کی نسبت صراحۃً کہا ہو کہ انھوں نے ابوحنیفہ سے روایت کی ہو، نیز ان کے استاد سلیمان بن حرب نے کہا ہے کہ حماد بن زید نے ابوحنیفہ سے بہت حدیثیں روایت کی ہیں[1]، پھر بھی امام بخاری نے لکھدیا کہ ابوحنیفہ کی حدیثوں سے لوگوں نے سکوت کیا ہے۔ فرمائیے! کیا یہ صریح زیادتی نہیں ہے؟ اور کیا اس سے ابن معین کے قول کی پوری پوری تصدیق نہیں ہوتی؟؟

---

[1] الانتقاء

اور حافظ ابن حجر نے اوہام کو تلاش کرنے کے بعد تعقب لکھنا شروع کیا تھا، مگر ہیثمی کو معلوم ہوا تو وہ ناخوش ہوئے، اس لئے حافظ نے چھوڑ دیا۔

خدارا انصاف! کہ جب نیموی نے ابو یعلی کی ایک روایت کی سند نہیں ذکر کی اور ہیثمی کی تحسین نقل کردی تب تو آپ نے اس کو یوں رد کر دیا۔ لیکن جب اپنی باری آئی اور آپ نے تحفۃ الاحوذی صہ۲۔ میں ابو یعلی کی زیر بحث روایت کو مجمع الزوائد سے بلا سند ذکر کیا اور کہا کہ ہیثمی نے اس کی اسناد کو حسن کہا ہے، یعنی آپ نے بھی وہی کیا جو نیموی نے کیا ہے تو کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہوئی۔

ابکار المنن میں دوسرے مواقع پر بھی مولانا نے ہیثمی کی تحسین و تصحیح پر بے اطمینانی اور عدم اعتماد کا اظہار کیا ہے، چنانچہ ص۱۹۹ میں لکھتے ہیں۔

لم یذکر النیموی سند ھذا الحدیث لینظر لا یطمئن القلب علی تصحیح الھیثمی (یعنی نیموی نے اس حدیث کی سند نہیں ذکر کی، اور ہیثمی کی تصحیح پر دل مطمئن نہیں ہوتا[۴۷]

پھر یہ زیادتی کیوں ہوئی تو اس کا سبب بھی انھیں محدثین کرام میں سے ایک جلیل القدر محدث وامام (عبداللہ بن داؤد) نے جرأت حق سے کام لیکر صاف صاف بتا دیا ہے الناس فی ابی حنیفۃ حاسد وجاھل[ا] (یعنی ابو حنیفہ کو برا کہنے والے دو ہی قسم کے لوگ ہیں، یا تو ان کو حسد ہے یا وہ مرتبہ شناس نہیں ہیں۔

[۴۷] اس پر اثری صاحب نے یہ خامہ فرسائی کی ہے کہ محدث مبارکپوری نے ہیثمی کا جو حوالہ دیا ہے یہ دراصل رکعات التراویح کے حوالے کا تتمہ اور تکملہ ہے اس لئے سند کا حال معلوم ہو جانے کے بعد ہیثمی کی تحسین کا ذکر قابل اعتراض نہیں الخ ص۱۳۲

مگر یہ اثری صاحب کی صرف سخن سازی اور مغالطہ ہے، اس لئے کہ محدث مبارکپوری

[ا] تہذیب

ثانیاً حضرت ابیؓ کے اس واقعہ کو تراویح سے متعلق قرار دینا محض تحکم اور بالکل بے دلیل ہے، روایت کے کسی لفظ سے بھی ثابت نہیں ہوتا کہ یہ تراویح کا واقعہ ہے بلکہ اس کا گھر کے اندر کا واقعہ ہونا اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ وہ تہجد کا واقعہ ہے، لہذا اس روایت کو تراویح کی آٹھ رکعتوں کے ثبوت میں پیش کرنے سے پہلے لازم تھا کہ اس کا تراویح ہونا روایت

نے ہیثمی کے حوالہ سے ابو یعلی کی روایت کا ذکر کیا ہے جیسا کہ خود الموی صاحب نے ص۱۳۵ میں تحفہ سے نقل کیا ہے، اور رکعات التراویح سے قیام اللیل کی روایت کی سند معلوم ہوئی نہ کہ ابو یعلی کی لہذا محدث مبارکپوری نے ابو یعلی کی سند کا حال معلوم ہوئے بغیر ہیثمی کی تحسین کا ذکر کیا ہے۔ کیا یہ بھی قابل اعتراض بات نہیں ہے؟ اگر نہیں ہے تو نیموی پر کیوں اعتراض کیا گیا؟ اگر کہئے کہ مسند ابو یعلی محدث مبارکپوری کے زیر نظر تھی اور ان کو اس کی سند کا بھی علم تھا تو گذارش ہے کہ پھر نیموی نے مسند ابو یعلی کی جو روایت پیش کرکے ہیثمی کی تحسین نقل کی تھی اس کی بھی سند کو دیکھ کر مبارکپوری صاحب نے سند ہی پر کیوں کلام نہیں کیا، ہیثمی کی تحسین پر کیوں نکتہ چینی کرنے بیٹھ گئے، نیز یہ کیا اعتراض ہوا کہ نیموی نے سند نقل نہیں کی۔ نیموی سند نقل کریں یا نہ کریں مسند ابو یعلی تو (اس تقدیر پر) آپ کے سامنے بھی ہے خود سند دیکھ لی ہوتی۔

اس کے بعد الموی صاحب نے لکھا ہے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں عیسٰی بن جاریہ کی منکر روایات میں اس واقعہ کو ذکر نہیں کیا ہے اس لئے مولانا مئوی کے بیان کے مطابق ذہبی کے نزدیک یہ روایت عیسٰی کی منکر روایت نہیں ہے (ص۱۳۲ مختصراً)

مگر یہ بھی الموی صاحب کی خوش فہمی ہے۔ مولانا مئوی نے یہ کب دعوی کیا ہے کہ ذہبی کسی راوی کی تمام منکر روایتوں کو اس کے ترجمہ میں ذکر کرتے ہیں، الموی صاحب کا کہنا تو جب صحیح ہوتا جب یہ کہا گیا ہوتا کہ ذہبی راوی کی تمام منکر روایتوں کو بالاستیعاب ذکر کرتے ہیں۔

کے کسی لفظ سے ثابت کیا جاتا، مگر افسوس ہے کہ مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارکپوری نے اس پر کوئی توجہ نہیں دی ۝۱۸۵

۝۱۸۵ اثری صاحب فرماتے ہیں کہ جب اس روایت میں فی رمضان کا لفظ بصراحت موجود ہے اور تہجد فی رمضان اور تراویح دونوں ایک ہیں تو مولانا مبارکپوری کیوں توجہ دیتے کہ یہ تہجد کا واقعہ ہے یا تراویح کا (ص۱۳۳) میں کہتا ہوں کہ یہ تو آپ کی تحقیق ہے لیکن مولانا مبارکپوری کے استاد نے تو ان کو بتایا تھا کہ تہجد فی رمضان اور تراویح ایک نہیں ہیں بلکہ تہجد فی رمضان اعم ہے اور تراویح اخص ہے حافظ عبداللہ صاحب ضمیمہ رکعات التراویح میں لکھتے ہیں قیام رمضان بھی صلوٰۃ التراویح سے اعم ہے اور صلوٰۃ التراویح اس سے اخص (ص۴) پس جب دونوں ایک نہیں ہیں تو اب تو اثری صاحب کو بھی ماننا چاہیئے کہ مولانا مبارکپوری کو اس پر توجہ دینی چاہیئے تھی۔

اس کے بعد اثری صاحب نے اپنے مخصوص شریفانہ لب ولہجہ میں کچھ سنانے کے بعد فرمایا ہے کہ حضرت ابی نے یہ نماز تداعی واہتمام کے ساتھ باجماعت ادا کی تھی اور حنفی فقہ کی رو سے غیر تراویح میں ایسی جماعت مکروہ ہے (لہذا) یا تو یہ کہئے کہ یہ نماز تہجد و تراویح دونوں تھی تو آپ کا یہ دعویٰ باطل ہو گیا کہ اس کو تراویح سے متعلق قرار دینا تحکم ہے، یا یہ کہئے کہ صرف تہجد تھی تو فقہ حنفی کا مسئلہ غلط ہوا (ص۱۳۳ مختصراً) اس کے جواب میں گذارش ہے کہ اثری صاحب کو خبر ہی نہیں ہے کہ فقہ حنفی میں تداعی کا مطلب کیا بتایا گیا ہے، سنئے درمختار میں ہے یکرہ ذلک لو علی سبیل التداعی بان یقتدی اربعۃ بواحد (یہ مکروہ ہے اگر تداعی کے طور پر ہو اس طریقہ پر کہ ایک کی اقتدا چار شخص کریں) اور عالمگیری میں ہے ان کان سوی الامام ثلثۃ لا یکرہ بالاتفاق (ص۸۲ ج۱) یعنی امام کے سوا اگر تین شخص جماعت میں ہوں تو بالاتفاق مکروہ نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ تداعی کے ساتھ نفل جماعت کا تحقق اس وقت ہوگا جب امام کے ساتھ چار مقتدی ہوں۔ چار سے کم

عہ اثری صاحب کو اعتراف ہے کہ تہجد فی رمضان اور قیام اللیل فی رمضان ہم معنی ہیں دیکھو ص۱۲۷

اس کے بعد مجھکو یہ بھی گذارش کرنا ہے کہ تراویح تو بالائے طاق یہی محقق نہیں ہے کہ یہ رمضان کا واقعہ ہے۔ اور جس نے اس واقعہ کی روایت

میں تہائی متحقق نہیں ہے۔ لہذا الموی کا پہلے یہ ثابت کریں کہ آبی کے پیچھے چار عورتوں نے اقتدا کی تھی، اس کے بعد فقہ حنفی پر اعتراض کرنے کا حوصلہ کریں۔ روایت میں نسوۃ کا لفظ اگر اپنی حقیقت پر بھی ہو تو تین سے زائد مراد لینے کے لئے کوئی مستقل دلیل پیش کرنی پڑے گی۔ اور یہ الموی صاحب کے بس کی بات نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ حضرت آبی کے واقعہ کو تہجد پر محمول کرنے سے فقہ حنفی کا مسئلہ ہرگز غلط ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ الموی صاحب یہ ثابت نہ کریں کہ حضرت ابی کی اقتدا میں کم از کم چار عورتوں نے نماز نفل پڑھی تھی۔

اور یہیں یہ بھی بتادوں کہ اس نماز کو با جماعت ادا کرنے سے بھی یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ تراویح تھی اس لئے کہ تہجد کا کبھی احیاناً ایک دو آدمیوں کے ساتھ پڑھ لینا حدیث سے ثابت ہے اور ابن تیمیہ نے اس کی تصریح کی ہے (فتاوی ص ۲ ج ۲)

اس مقام پر الموی صاحب نے مولانا مئوی پر یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ انھوں نے بیس رکعتوں کے ثبوت میں حضرت ابن عباس کی جو روایت ص۵۶ میں نقل کی ہے اس کے کسی لفظ سے بھی ثابت نہیں ہوتا کہ وہ خاص تراویح کا واقعہ ہے بلکہ بیہقی کی روایت میں فی غیر جماعۃ کی صراحت حنفی مسلک کی رو سے قوی قرینہ ہے اس بات کا کہ ابن عباس کا یہ بیان تہجد کے متعلق ہے تراویح کے نہیں۔ پس جس دلیل سے ابن عباس کے اس بیان کو وہ تراویح سے متعلق ثابت کریں گے اسی دلیل سے ہم حضرت آبی کے اس واقعہ کو تراویح سے متعلق ثابت کردیں گے" (ص ۱۳۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ احادیث سے یہ ثابت ہے اور آپ کو بھی تسلیم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی نماز گیارہ یا تیرہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھی ہے، لہذا بیس رکعتوں والی روایت تہجد پر محمول نہیں ہوسکتی اور یہی وجہ ہے کہ بیہقی وغیرہ نے ابن عباس

میں فی رمضان کا لفظ بول دیا ہے وہ اپنی طرف سے اضافہ اور اصل روایت سے ایک زائد بات ہے ؎۴۹ جو راوی نے اپنی سمجھ سے بڑھا دی ہے یعنی اصطلاح محدثین میں فی رمضان کا لفظ اس روایت میں مدرج ہے۔

کی روایت کو تہجد کے باب میں نہیں بلکہ قیام رمضان یا تراویح کے باب میں نقل کیا ہے۔ اب اگر الموی صاحب بات کے سچے ہوں تو اسی دلیل سے حضرت ابی کے واقعہ کو تراویح سے متعلق ثابت کریں۔

باقی رہا ان کا یہ کہنا کہ فی غیر جماعۃ کا لفظ حنفی مسلک کی رو سے تہجد ہونے کا قرینہ ہے تو یہ خود ان کی تصریح کے خلاف ہے اس لئے کہ الموی صاحب نے چند سطروں کے بعد خود ہی نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بلا جماعت بھی تراویح ہو سکتی ہے۔

؎۴۹ الموی صاحب نے بہت کچھ برا بھلا کہنے کے بعد اس پر یہ کلام کیا ہے کہ قیام اللیل میں عن جابر جاء ابی بن کعب فی رمضان ہے اس کے ظاہر سیاق کے لحاظ سے کون کہہ سکتا ہے کہ فی رمضان کا لفظ حضرت جابر کا نہیں ہے بلکہ دوسرے راوی کا اضافہ ہے اور اسی حوالہ کے تتمہ کے طور پر مجمع الزوائد کا حوالہ دیا گیا ہے جس کے شروع کے الفاظ یہ ہیں جابر بن عبد اللہ قال جاء ابی بن کعب الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انہ کان منی اللیلۃ شیئی یعنی فی رمضان اس سے صاف ظاہر ہے کہ جاء ابی بن کعب جس کا مقولہ ہے اسی کا مقولہ یعنی فی رمضان بھی ہے (ص ۱۳) الموی صاحب کو یہ سمجھانا کہ فن حدیث ان کے بس کا نہیں ہے بڑی مشکل بات ہے،

مولانا الموی صاحب! قیام اللیل ہو یا مسند ابو یعلی (جس کا حوالہ مجمع الزوائد میں ہے) دونوں میں واقعہ کے راوی حضرت جابر ہیں اور دونوں میں حضرت جابر سے روایت کرنے والا عیسیٰ بن جاریہ ہے باایں ہمہ اس روایت میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ قیام اللیل میں اس کی تصریح ہے کہ "ابی رمضان میں آئے" اور مسند ابو یعلی میں رمضان میں آنے کا ذکر نہیں ہے بلکہ صرف آنے کا ذکر ہے اس کے بعد ابی نے جو عرض کیا ہے اس کو بیان کرنے کے بعد یہ ہے کہ

اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جابر کی یہ روایت مسند احمد (ص ۱۱۵ ج ۵) (زیادات عبد اللہ) میں بھی موجود ہے، اور اس میں رمضان کا قطعاً ذکر نہیں ہے ن۵ اور مجمع الزوائد جس کے حوالہ سے تحفۃ الاحوذی (ص ۲ ج ۲) میں یہ روایت نقل ہوئی ہے اس میں یعنی رمضان کا لفظ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت

"وہ مراد لیتے ہیں رمضان کو" اب سوال یہ ہے کہ "وہ" سے کون مراد ہے اور یعنی کا فاعل کون ہے اگر کہئے کہ "وہ" سے مراد حضرت جابر ہیں تو ظاہر ہے کہ یعنی فی رمضان جابر کے علاوہ کسی اور کا مقولہ ہو اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت جابر نے فی رمضان نہیں کہا تھا بلکہ نیچے کے کسی راوی نے اپنے فہم سے ان کی مراد بتائی ہے، اور جب حضرت جابر نے فی رمضان نہیں کہا ہے تو قیام اللیل میں بجائے یعنی رمضان کے صرف فی رمضان کہنا کسی راوی کا تصرف ہی جو سوء حفظ یا عدم تثبت سے ناشی ہے، اور اگر کہئے کہ "وہ" سے مراد حضرت ابی ہیں تو اس صورت میں بے شک ایک احتمال یہ ہے کہ یعنی فی رمضان حضرت جابر کا مقولہ ہو لیکن دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ نیچے کے کسی راوی کا مقولہ ہو جیسا کہ روایات میں اس کی بیسیوں مثالیں موجود ہیں بہرحال اگر حضرت جابر کا مقولہ مانئے تب بھی یہ لازم آتا ہے کہ حضرت اُبی نے یہ نہیں کہا تھا کہ مجھ کو رمضان میں یہ بات پیش آئی - یعنی رمضان کی تعیین درایۃً ہے روایۃً نہیں ہے پس قیام اللیل میں یعنی کو حذف کر کے اس کو روایت بنا دینا راوی کا تصرف ہے۔

ن۵ الوی صاحب فرماتے ہیں کہ واقعۂ زیر بحث حضرت ابی کا واقعہ ہے اور مسند احمد میں حضرت ابی کا نہیں بلکہ کسی دوسرے صحابی کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ نیز دونوں روایتوں میں فرق کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حضرت ابی کا واقعہ مسند جابر سے ہے اور مسند احمد والی روایت مسند اُبی سے ہے (ص ۱۳)

اس کے جواب میں گذارش ہے کہ بات تو لمبی ہو جائے گی مگر اس سے چارہ کار بھی معلوم نہیں ہوتا اس لئے میں قیام اللیل، مسند احمد اور مسند ابو یعلی تینوں کا متن اور ان کی مشترک سند

جابر نے رمضان کا نام نہیں لیا تھا، عیسیٰ یا اس سے نیچے کا کوئی راوی کہتا ہو کہ جابر کی مراد رمضان سے تھی، لہذا جب حضرت جابر نے یہ نہیں کہا بلکہ نیچے کا کوئی راوی اپنی سمجھ سے ان کا یہ مطلب بیان کرتا ہو تو وہ روایت نہوئی بلکہ فہم راوی ہوا جو ہو سکتا ہے کہ صحیح ہو اور ہو سکتا ہے کہ صحیح نہو بہر حال بحالت موجودہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ حضرت جابر نے رمضان کا یہ واقعہ بتایا ہے اب رہی قیام اللیل کی روایت تو اس میں بے شک جاء ابی فی رمضان کا لفظ ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہو کہ وہ راوی کا تصرف

نقل کئے دیتا ہوں آپ ان کو ملاحظہ فرمائیے اور بتائیے کہ کیا کوئی شخص جس کو علم حدیث کی ہوا بھی لگی ہو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ ان میں دو واقعے مذکور ہیں۔

قیام اللیل | یعقوب بن عبد اللہ القمی ثنا عیسی بن جاریۃ عن جابر جاء ابی بن کعب فی رمضان فقال یا رسول اللہ کان منی اللیلۃ شئ قال وما ذاك یا ابی قال نسوۃ فی داری قلن انا لا نقرأ القرآن فنصلی خلفك بصلاتك فصلیت بھن ثمان رکعات والوتر فسکت عنہ وکان شبہ الرضاء

مسند ابی یعلی | یعقوب بن عبد اللہ القمی عن عیسی بن جاریۃ عن جابر بن عبد اللہ قال جاء ابی بن کعب الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انہ کان منی اللیلۃ شئ یعنی فی رمضان قال وما ذاك یا ابی قال نسوۃ فی داری قلن انا لا نقرأ القرآن فنصلی بصلاتك قال فصلیت بھن ثمان رکعات واوترت فکان سنۃ[عہ] الرضا ولم یقل شیئا

مسند احمد | یعقوب بن عبد اللہ الاشعری ثنا عیسی بن جاریۃ[عہ] عن جابر بن عبد اللہ عن ابی بن کعب قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ عملت اللیلۃ عملا قال ماھو قال نسوۃ معی فی الدار قلن لی انك تقرأ ولا نقرأ فصل بنا فصلیت ثمانیا والوتر قال فسکت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فرأینا ان سکوتہ رضا بما کان

عہ مجمع الزوائد میں یونہی ہے مگر صحیح شبہ الرضا ہے عہ مسند میں حارثہ غلط چھپ گیا ہے۔

اور اور راجح ہے اس لئے کہ جب سوائے عیسیٰ کے کوئی دوسرا اس واقعہ کا ناقل نہیں ہے تو دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ خود انہی نے تین دفعہ تین طرح بیان کیا ہو تو اس صورت میں چونکہ مجمع الزوائد کی روایت ظاہر کرتی ہے کہ حضرت جابر نے رمضان کا ذکر نہیں کیا ۔ اس لئے قیام اللیل کی روایت میں فی رمضان کے لفظ کا مدرج ہونا

ناظرین ان تینوں کو بغور مطالعہ فرمائیں تینوں کی اسناد ایک ہی تینوں کا مضمون ایک ہی اور تینوں ایک صحابی سے مروی ہیں پھر ان میں دو واقعوں کا بیان کیسے مانا جا سکتا ہے محض یہ بات کہ مسند احمد میں جاء ابی کے بجائے جاء رجل آیا ہے دو واقعہ ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی کتب حدیث پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ ایک دو نہیں بلکہ بکثرت احادیث میں کسی صحابی نے خود اپنا واقعہ غائب کے صیغہ سے بیان کیا ہے[عہ] ۔۔۔ پس اتحاد مضمون اور اتحاد سند کو دیکھتے ہوئے یہی کہا جا سکتا ہے کہ مسند احمد میں حضرت ابی نے خود اپنا واقعہ بیان کیا ہے مگر بصیغۂ غائب[عہ] ۔ اب رہا الوی صاحب کا یہ فرمانا کہ قیام اللیل وغیرہ کی روایت مسند جابر سے ہے اور مسند احمد کی روایت مسند ابی بن کعب سے تو یہ محض اصطلاحی بات ہے۔ درحقیقت واقعہ کے اصل راوی حضرت ابی ہیں اور حضرت جابر کو یہ واقعہ انھیں سے معلوم ہوا تھا جیسا کہ مسند کی روایت سے واضح ہوا لیکن راویوں نے کبھی عن جابر عن ابی لکھکر مسنداً روایت کیا ہے اور کبھی عن ابی نہ لکھکر مرسلاً روایت کیا۔ یعنی قیام اللیل اور مسند ابو یعلی کی روایت مرسل صحابی ہے۔ صغار صحابہ مثلاً حضرت عبداللہ بن عباس کی روایتوں میں اس کی بکثرت مثالیں پائی جاتی ہیں۔

ہمارے اسی بیان سے معلوم ہو گیا کہ الوی صاحب کا ص[۱۳۷] میں یہ فرمانا کہ "پورے واقعہ کے راوی اور عینی شاہد حضرت جابر ہیں" اس حد تک تو صحیح ہے کہ حضرت جابر پورے واقعہ کے راوی ہیں مگر یہ بات بالکل بے دلیل اور صرف تحکم ہے کہ وہ عینی شاہد ہیں۔ کسی روایت کا کوئی لفظ بھی ان کے عینی شاہد ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔

عہ الوی صاحب کو انکار ہو تو مثالیں پیش کی جائیں عہ اور حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ اصل عدم تعدد ہے ۱۲

ثابت ہوا، دوسری صورت یہ ہے کہ عیسیٰ نے کوئی ایک صورت اختیار کی ہو، یعنی فی رمضان کہا ہو یا یعنی رمضان کہا ہو، یا کچھ ذکر نہ کیا ہو اور نیچے کے راویوں کے تصرفات سے یہ تین صورتیں پیدا ہوئی ہوں تو اس صورت میں فی رمضان کا لفظ اور بھی مشکوک ہو جائیگا اور وہ حضرت جابر کا تو درکنار عیسیٰ کا بھی بیان قرار نہ پا سکے گا۔ (۵۱)

اب رہا الموی صاحب کا یہ کہنا کہ اگر بالفرض دونوں واقعے ایک ہی ہوں تو حنفیہ کا مسلمہ اصول ہے کہ حادثہ واحدہ میں مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا (ص ۱۳۶) تو الموی صاحب کو معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ جب ہے کہ دونوں (یعنی مطلق و مقید) ثابت و محقق ہوں اور یہاں تو ابھی ثبوت ہی میں کلام ہو، اگر آپ ثابت مانتے ہیں تو بتائیے کہ اس واقعہ میں تین طرح کا بیان کس کا ہے اگر حضرت جابرؓ کا ہے تو ثابت کیجئے کہ انھوں نے عیسیٰ سے تین دفعہ یہ واقعہ بیان کیا، پھر یہ ثابت کیجیے کہ عیسیٰ نے بھی یعقوب سے اس کو تین دفعہ بیان کیا ثبت العرش ثم انقش۔

آپ کو جواب لکھنے کا شوق تھا تو اس اشکال کو آپ نے کیوں حل نہیں کیا۔

(۵۱) ان باتوں کا الموی صاحب نے کوئی جواب نہیں دیا۔

اہل حدیث کا دوسرا دعویٰ

اہل حدیث کا دعوی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے بھی گیارہ ہی کا حکم دیا تھا، اس دعوی کی دلیل اہل حدیث کے پاس بجز سائب بن یزید کے اثر کے اور کچھ بھی نہیں ہے، سائب بن یزید کا یہ اثر موطائے امام مالک اور قیام اللیل میں منقول ہے اور اس کی نسبت ابتدائے رسالہ میں ہم شرح و بسط کے ساتھ یہ دکھا چکے ہیں کہ سائب کے اثر کو ان سے محمد بن یوسف نقل کرتے ہیں، اور محمد بن یوسف کے پانچ شاگرد ہیں، امام مالک، یحییٰ قطان عبدالعزیز بن محمد، ابن اسحٰق اور عبدالرزاق کے اُستاد، اور ان پانچوں میں سوائے امام مالک کے کوئی دوسرا یہ بیان نہیں کرتا کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ کا حکم دیا، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عبدالرزاق کے استاد تو سرے سے گیارہ کا نام ہی نہیں لیتے بلکہ وہ اکیس کا عدد ذکر کرتے ہیں، اسی طرح ابن اسحاق بھی گیارہ کے بجائے تیرہ کا عدد ذکر کرتے ہیں، باقی یحییٰ اور عبدالعزیز گیارہ کا عدد ضرور ذکر کرتے ہیں مگر یہ نہیں کہتے کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ کا حکم دیا بلکہ اسکے بجائے یہ کہتے ہیں کہ حضرت ابی و تمیم یا ہم لوگ گیارہ پڑھتے تھے مگر کس کے حکم سے پڑھتے تھے، اسکا کوئی ذکر نہیں، ہاں ان دونوں میں سے یحییٰ نے اتنی بات اور کہی ہے کہ ابی اور تمیم پر لوگوں کو حضرت عمرؓ نے جمع کیا تھا، لیکن یہ نہیں کہتے کہ انھیں نے گیارہ پڑھنے کو کہا تھا اور حافظ عبداللہ صاحب جب تک حکم کی تصریح نہ ہو حکم کو تسلیم نہیں کرتے، رکعات التراویح میں کئی جگہ انھوں نے اس کو لکھا ہے، مثلاً ص ۱۹ میں یزید بن رومان کے اثر کا یہ جواب دیتے ہیں

کہ اس میں اس امر کی تصریح نہیں ہے کہ جو لوگ بیس رکعت پڑھتے تھے وہ بحکم حضرت عمر پڑھتے تھے۔

خلاصہ یہ کہ اس اثر کے پانچ راویوں کے بیانات میں دو اختلاف پائے جاتے ہیں، ا ایک حضرت عمرؓ کے حکم دینے کی تصریح میں کہ امام مالک تو حکم دینے کی تصریح کرتے ہیں، باقی چار حضرت عمرؓ کے حکم دینے کا کوئی ذکر نہیں کرتے، اس اختلاف میں بالکل کھلی ہوئی اصولی بات ہے کہ امام مالک اگرچہ امام اور حافظ ہیں، مگر دوسرے چار راوی بھی اہل حدیث کی تصریحات کے بموجب ثقہ اور حافظ ہیں بلکہ ان میں سے یحییٰ تو حافظہ میں امام مالک کی ٹکر کے ہیں، لہذا ایک ثقہ حافظ کے مقابلہ میں چار ثقہ حافظوں کا بیان ترجیح پائے گا اور اس اثر سے حضرت عمر کا سرے سے حکم دینا ہی ثابت نہ ہو سکے گا جب تک کہ یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ امام مالک کے علاوہ دوسرے حفاظ اگرچہ حضرت عمرؓ کے حکم دینے کی تصریح نہیں کرتے لیکن جب کہ انھیں میں سے بعض کے بیان اور دوسری روایتوں سے بھی ثابت ہے کہ حضرت ابی و تمیم کو تراویح کا امام حضرت عمرؓ ہی نے مقرر کیا تھا، اور انھیں نے لوگوں کو ان دونوں کی اقتدا پر جمع کیا تھا تو حق و صواب یہی معلوم ہوتا ہے کہ رکعات تراویح کی تعیین بھی انھیں کے حکم سے ہوئی ہوگی، اس صورت میں حضرت عمر کا حکم بیشک ثابت ہو جائے گا اور رواۃ کا یہ اختلاف ختم ہو جائے گا، لیکن دوسرا اختلاف پھر بھی باقی رہے گا اور اختلاف عدد کے ذکر کرنے میں ہے۔

اس اختلاف میں ابن اسحٰق جو خود راوی اثر ہیں انھوں نے تیرہ کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ یہی سائب کا بیان قرار پانے کا مستحق ہے اس لئے کہ حضرت کی نماز شب کا عدد بھی تیرہ تھا (دیکھو رکعات التراویح ص۱) اور ابن عبدالبر مالکی نے اکیس کو ترجیح دی ہے اور گیارہ کو وہم قرار دیا ہے، لہذا اس اثر سے گیارہ کے عدد کا ثبوت بھی نہ ہو سکے گا الا یہ کہ گیارہ کی ترجیح کسی محدث سے ثابت کی جائے

یا تینوں میں تطبیق کی راہ اختیار کی جائے اور ہم دعوے سے کہہ سکتے ہیں کہ اگلے محدثین میں کسی ایک محدث سے بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے تیرہ اور اکیس کے مقابل میں گیارہ کو ترجیح دی ہے۔ ....

.... محدثین نے اگر ترجیح دی ہے تو تیرہ کو یا اکیس کو ورنہ پھر تطبیق دی ہے کہ پہلے گیارہ رکعتیں تھیں بعد میں اضافہ کر دیا گیا (دیکھو مصابیح ص۲۴ و زرقانی شرح مؤطا و تحفۃ الاخیار ص۱۹۱)

پس اس تقدیر پر بھی حصر کے ساتھ یہ کہنا کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ ہی کا حکم دیا تھا، غلط ہو جائے گا اور اس دعوی کی دلیل میں اس اثر کو پیش کرنا محض مغالطہ دینا اور عوام کی ناواقفیت سے ناجائز فائدہ اٹھانا ہے

یہ ہے حقیقت اس اثر کی جس کو نہایت زور و شور سے بیس کی مخالفت میں پیش کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ ہی کا حکم دیا تھا۔ ناظرین انصاف سے بتائیں کہ مذکورہ بالا اختلاف رواۃ کے ہوتے ہوئے حصر کیساتھ یہ دعویٰ کرنے میں کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ ہی کا حکم دیا ہے، محدثانہ احتیاط کا نہیں بلکہ منصفانہ طرز گفتگو کی کوئی معمولی سی جھلک بھی نظر آتی ہے؟

ابھی تک ہماری گفتگو صرف محمد بن یوسف کے طریق کار کو سامنے رکھ کر تھی لیکن جب ہم سائب بن یزید کے دوسرے شاگرد یزید بن خصیفہ کے بیان کو بھی سامنے رکھتے ہیں تو ہم کو اہل حدیث کی اس بیباکی اور جرأت پر اور بھی تعجب ہوتا ہے کہ حصر کے ساتھ حضرت عمرؓ کی طرف گیارہ کا حکم دینے کی نسبت کیونکر کی گئی اور یزید بن خصیفہ والی سائب کی اس روایت کو جس میں کوئی ادنیٰ اختلاف رواۃ نہیں ہے کس طرح نظر انداز کیا گیا۔ اور اس کے مقابلہ میں محمد بن یوسف والی سائب کی اس روایت پر اپنے دعوے کی بنیاد کیونکر رکھی گئی، جس میں مذکورہ بالا اختلاف رواۃ موجود ہے (۵۲)

(۵۲) اس پوری بحث پر الموی صاحب نے جو کلام کیا ہے سب کا جواب پہلے ہو چکا ہے۔

سائب کا بیس والا اثر | یزید بن خصیفہ کی یہ روایت سنن کبری بیہقی صہ ۴۹۶ ج ۲ میں سند و متن کے ساتھ یوں مذکور ہے۔

قد اخبرنا ابو عبد اللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن فنجویۃ الدینوری بالدامغان ثنا احمد بن محمد بن اسحاق السنی ثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز البغوی ثنا علی بن الجعد انبأ ابن ابی ذئب عن یزید بن خصیفۃ عن السائب بن یزید قال کانوا یقومون علی عھد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شھر رمضان بعشرین رکعۃ (یعنی یزید بن خصیفہ سائب بن یزید سے ناقل ہیں، سائب فرماتے ہیں کہ عہد فاروقی میں اُن کے زمانہ کے لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے (۵۳)

اس اثر کی سند کو امام نووی، امام عراقی اور سیوطی وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے (۵۴)

---

(۵۳) الموی صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں کانوا یقرأون بالمئین الخ کو حذف کر دیا گیا، اس لئے کہ احناف اس کیفیت پر عامل نہیں ہیں اور مولانا مئوی اہلحدیث پر اعتراض کر چکے ہیں کہ گیارہ رکعت کے ادا کرنے کی جو کیفیت حدیث میں مذکور ہے اس پر وہ عمل نہیں کرتے، یہاں احناف پر بھی وہی اعتراض پڑتا تھا اور اسکا کوئی جواب نہیں تھا، اس لئے اس ٹکڑے ہی کو حذف کر دیا۔ (۱۶۸ و ۱۶۹)

مگر الموی صاحب نے اپنی اس بات کی خود ہی تکذیب کر دی ہے اور مان لیا ہے کہ صاحب رکعات نے صہ ۲ اور صہ ۵۵ میں دو جگہ اس ٹکڑے کا ذکر کیا ہے (دیکھو حاشیہ صہ ۱۶۹) اور اس حاشیہ میں الموی صاحب کو صرف یہ اعتراض رہ گیا ہے کہ الزام کا جواب نہیں دیا مگر یہ اعتراض کوئی چیز نہیں، نہ اس الزام کے جواب کی کوئی ضرورت ہے جبتک کہ الموی صاحب یہ اعتراف نہ کریں کہ دونوں الزاموں کی حیثیت ایک ہے کیا آپ کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی اقتداء و عدم اقتداء اور عہد عثمانی کے مسلمانوں کے فعل کی اقتداء و عدم اقتداء دونوں کا حکم یکساں اور دونوں کی حیثیت ایک ہے، پہلے اسکو واضح طور پر بتایئے، اسکے بعد مجھ سے جواب مانگئے۔

(۵۴) الموی صاحب نے اس کا بھی کوئی جواب نہیں دیا کہ جب ابن فنجویہ کی ثقاہت

(دیکھو تحفۃ الانیار صـ۱۹۲ ارشاد الساری صـ وتحفۃ الاحوذی صـ۷۵ مصابیح صـ۴۲)

اس روایت میں یزید کے شاگرد ابن ابی ذئب ہیں اور یہی بات یزید سے ان کے دوسرے شاگرد محمد بن جعفر نے بھی نقل کی ہے اور وہ روایت بیہقی کی دوسری کتاب معرفۃ السنن والآثار میں ہے اسکی سند کو علامہ سبکی نے شرح منہاج اور علی قاری نے شرح موطا میں صحیح قرار دیا ہے (دیکھو تحفۃ الاحوذی صـ۷۵) دیکھئے یزید کے دونوں شاگرد متفق اللفظ ہوکر یزید سے اور یزید حضرت سائب سے روایت کرتے ہیں کہ لوگ عہد فاروقی میں بیس پڑھتے تھے، برخلاف محمد بن یوسف کے کہ اُن کے پانچ شاگرد سائب کا بیان پانچ طرح نقل کرتے ہیں، ایسی حالت میں اصول وانصاف کا تقاضا تو یہ تھا کہ یزید کی روایت پر اعتماد کیا جاتا اور اہل حدیث کے وجود سے قبل اسی پر اعتماد کیا گیا، مگر حضرات اہل حدیث نے محمد بن یوسف کی مختلف فیہ اور مشکوک روایت پر اعتماد کرکے انصاف کا جنازہ نکال دیا۔

بیس والی روایت پر کلام اور اس کا جواب

اس پر مزید ستم یہ کیا کہ اُلٹے یزید کی روایت کو غایت بیبا کی اور بے انصافی سے ناقابل استدلال قرار دیا۔ چنانچہ مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نے سنن کبریٰ کی روایت پر تو یہ کلام کردیا کہ "اسکی اسناد میں پہلا راوی ابو عبداللہ بن فنجویہ دینوری ہے اور میں اس کے حال سے آگاہ نہیں ہوں جو اس اثر کی صحت کا مدعی ہو تو اس راوی کا ثقہ ہونا ثابت کرے، باقی نیموی نے جو یہ لکھا ہے کہ یہ ابو عبداللہ بڑے محدثوں میں ہیں، اُن کے جیسے محدثوں کی نسبت یہ سوال نہیں ہوسکتا کہ وہ کیسے ہیں، تو بڑے محدث ہونے سے ثقہ

ثابت نہیں ہوتا امام نووی، امام عراقی اور امام سیوطی نے انکی روایت کی تصحیح کیسے کردی،

ثقہ ہونا لازم نہیں آتا"(۵۵) (تحفۃ الاحوذی صہ، ج ۲)۔

مجھے مولانا کی اس غفلت اور جرأت دونوں پر سخت تعجب ہے، مولانا اگر ابن فنجویہ جیسے مشہور حافظ حدیث سے ناواقف تھے اور ان کے حالات سے ان کو قطعًا بے خبری تھی جیسا کہ انھوں نے خود اقرار کیا ہے تو کیا وہ اس بات سے بھی بے خبر تھے کہ جو لوگ علمی حلقہ میں معلوم و متعارف ہوں

---

(۵۵) اس پر پہلے الموی صاحب نے یہ اعتراض کیا کہ صاحب کھاتے مبارکپوری صاحب کے الفاظ مجرد کی نہیں سے مجرد کا ترجمہ چھوڑ دیا، اس لئے کہ اس تعرف کے بغیر اعتراضات کی گنجائش نہیں تھی لیکن الموی صاحب واضح نہیں کر سکے کہ کیوں گنجائش نہیں تھی،

اس کے بعد بہت دھوم دھام سے اپنے استاد کی حمایت میں لکھا ہے کہ "کوئی اہل علم اس بات میں شک نہیں کر سکتا کہ محض بڑا محدث یا فقیہ یا بڑا عالم ہونا اس کی عدالت و ثقاہت کو مستلزم نہیں ہے"۔ (مختصر ص ۱۶۹)

پھر چار راویوں کے نام اور ان کے مختصر تراجم لکھ کر یہ ثابت کیا ہے کہ یہ لوگ بڑے عالم یا فقیہ یا حافظ تھے مگر ضعیف یا ناقابل وثوق بھی تھے (ملاحظہ ہو ص ۱۶۹ تا ص ۱۷۱) مگر ہم الموی صاحب سے کہیں گے کہ ع سخن شناس نہٴ دلبرا خطا ایں جاست،

مولانا! آپ نے جن لوگوں کے نام لئے ہیں وہ بڑے عالم ہونے کے باوجود ضعیف یا ناقابل وثوق اس لئے ہیں کہ ناقدین رجال نے ان کو بڑا عالم کہنے کے ساتھ ان کے ضعیف یا ناقابل وثوق ہونے کی بھی تصریح کی ہے، برخلاف ابن فنجویہ کے کہ ان کو محدث اور حافظ تو علمائے فن نے لکھا ہے مگر ضعیف یا ناقابل وثوق کسی ناقد رجال یا محقق نے نہیں لکھا ہے۔ لہذا مولانا مبارکپوری نے علامہ نیموی کی جو گرفت کی ہے، وہ بالکل ناحق اور غیر صواب ہے، اور آپ نے اپنے استاد کی جو حمایت کی ہے وہ بھی قطعًا بے محل ہے،

اہل علم کی مجلسوں میں انھوں نے طلب علم و استفادہ کیا ہو اور اس کے بعد لوگ عام طور پر ان سے استفادہ اور اخذ روایت کرتے ہوں اور لوگوں میں ان کی عدالت و ثقاہت شہرت عام رکھتی ہو، ایسے حضرات کی نسبت یہ سوال جائز نہیں ہے کہ وہ ثقہ بھی ہیں یا نہیں، بلکہ ان کی ثقاہت و عدالت کی شہرت یا دوسرے لفظوں میں اہل علم کے درمیان ان کی مقبولیت ان کے ثقہ ہونے کی ایسی دستاویز ہے، جس کے مقابلہ میں ایک یا دو ماہروں کی یہ شہادت کہ وہ ثقہ ہیں کوئی قیمت نہیں رکھتی۔ اصول حدیث کا یہ ایسا مشہور مسئلہ ہے کہ کسی طرح یقین نہیں آتا کہ مولانا اس سے بے خبر ہوں گے۔

فان کنت لا تدری فتلک مصیبۃ
وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم

سنئے! اصول حدیث کی مشہور کتاب مقدمہ ابن الصلاح میں ہے عدالۃ الراوی تارۃ تثبت بتنصیص المعدلین علی عدالتہ وتارۃ تثبت بالاستفاضۃ فمن اشتھرت عدالتہ بین اھل النقل او نحوھم من اھل العلم وشاع الثناء علیہ بالثقۃ والامانۃ استغنی فیہ بذلک عن بینۃ شاھدۃ بعدالتہ تنصیصا ھذا ھو الصحیح فی مذھب الشافعی وعلیہ الاعتماد فی فن اصول الفقہ وممن ذکر ذلک من اھل الحدیث ابوبکر الخطیب الحافظ (ص ۔۔۴۰)

اور حافظ ابوبکر خطیب بغدادی نے کفایہ میں ایک مستقل باب اس کیلئے قائم کیا ہے جس کا عنوان ہے باب فی المحدث المشھور بالعدالۃ والامانۃ لا یحتاج الی تزکیۃ المعدل میں اس باب کے جستہ جستہ فقرے

دی کے ساتھ الوی صاحب کو یہ بھی بتادوں کہ آپ کے نزدیک تو ایک شخص محدث اور حافظ یا بڑا عالم ہونے کے باوجود ہر چند کہ اس پر کسی نے جرح نہ کی ہو قابل وثوق

نقل کرتا ہوں، لکھتے ہیں انما یسأل عن عدالۃ من کان فی عداد المجہولین او اشکل امرہ علی الطالبین (سوال اسکی عدالت سے ہوگا جو مجہولوں کے شمار میں ہو، یا اس کا معاملہ پیچیدہ ہو) اور فرماتے ہیں الشاہد والمخبر انما یحتاجان الی التزکیۃ متی لم یکونا مشہوری العدالۃ والرضا وکان امرہما مشکلا ملتبسا مجوزا فیہ العدالۃ وغیرھا (یعنی گواہ اور راوی صفائی کے محتاج اس وقت ہیں جب کہ انکی عدالت اور پسندیدگی عام نہ ہو بلکہ ان کا معاملہ پیچیدہ اور مشتبہ ہو اور ان کے حق میں عدالت وغیر عدالت دونوں تجویز کی جاتی ہو) آگے فرماتے والدلیل علی ذالک ان العلم بظہور سترھما واشتہار عدالتہما اقوی فی النفوس من تعدیل واحد واثنین یجوز علیہما الکذب والمحاباۃ فی تعدیلہ الخ یعنی اس کی دلیل یہ ہے کہ شاہد و راوی کی برائیوں پر عام طور سے پردہ پڑا رہنا اور اُن کی عدالت کا شہرت پانا، ایک یا دو شخصوں کی تعریف کرنے اور عادل کہنے سے کہیں زیادہ قوی اور دل میں موثر ہے کیونکہ ایک یا دو کی نسبت امکان ہے کہ غلط کہتے ہوں یا رو رعایت کی بنا پر

ثقہ نہیں ہوتا، مگر امام بخاری کے نزدیک تو ایک بڑا امام اور حافظ مجروح بھی ہو، اور وہ مناکیر کا راوی بھی ہو اور اس پر لوگوں نے کذب و وضع کا الزام بھی لگایا ہو تب بھی وہ اس قابل ہو سکتا ہے کہ صحیح بخاری کے رواۃ میں اس کو جگہ دی جائے اور اس کی روایت اصح الکتب میں مقرونا سہی لائی جائے۔

اور آپ کے مزعومات کی بنا پر یہ تنہا امام بخاری ہی کی ذاتی رائے نہیں ہے بلکہ صحیح بخاری کی تلقی بالقبول نے تو اسکو اجماعی مسئلہ بنا دیا ہے۔ کیا الموی صاحب کو علم نہیں ہے کہ نعیم بن حماد جن کو انھوں نے اس مبحث میں چوتھے نمبر پر مثالاً پیش کیا ہے ان کی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے۔

تعریف کرتے ہوں۔(۵۶)

بلکہ حافظ ابوعمرو بن عبدالبر نے تو اور توسیع کرکے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ کل حامل علم معروف العنایة بہ فھو عدل محمول فی امرہ ابدا علی العدالة حتی یتبین جرحہ (المقدمة ص۲؎) یعنی ہر صاحب علم

---

(۵۶) الوی صاحب نے رکعات تراویح کی عبارت نقل کئے بغیر ابن الصلاح اور خطیب کی عبارتوں کو بے محل اور امر زیر بحث سے قطعاً بے تعلق قرار دے کر فرمایا ہے کہ:۔

"ان لوگوں نے تو بالکل ایک دوسری بات کہی ہے، اس کا حاصل یہ ہو کہ جس راوی کی عدالت ثقاہت، امانت، شہرت عام رکھتی ہو، بکثرت اسکا چرچا اور شیوع ہو، جیسے امام مالک و شعبہ وغیرہ تو ایسے لوگوں کی عدالت و ثقاہت کا ثبوت اس بات کا محتاج نہیں ہے کہ کوئی خاص شخص نصاً و لفظاً ان کی توثیق کرے" (ص۱۷۱)

میری گزارش یہ ہے کہ الوی صاحب نے ابن الصلاح و خطیب کی عبارتوں کا جو حاصل اپنے الفاظ میں بتایا ہے اس کو پڑھ کر ایک بار آپ رکعات تراویح کی خط کشیدہ عبارت پھر پڑھئے اور انصاف سے بتائیے کہ اس میں اور اس میں کیا فرق ہے؟ اور یہ وہی بات ہے یا بالکل دوسری بات ہے؟

دیکھا آپ نے یہی وجہ تھی کہ الوی صاحب نے رکعات تراویح کی عبارت نقل نہیں کی۔ پھر چند سطروں کے بعد الوی صاحب فرماتے ہیں کہ:۔

"دیکھئے یہ حضرات یہ نہیں کہتے کہ جس کے محدث ہونے کی شہرت ہوجائے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ جس کی عدالت، ثقاہت اور امانت کی عام شہرت ہو (الی) پھر ان عبارتوں کو آپ کی مدعا سے کیا تعلق ہے" (ص۱۷۱)

مگر الوی صاحب اگر رکعات تراویح کے یہ الفاظ "لوگوں میں انکی عدالت و ثقاہت شہرت عام رکھتی ہو ایسے حضرات کی نسبت یہ سوال جائز نہیں ہے کہ وہ ثقہ بھی ہیں یا

جس کا اشتغال علم کے ساتھ معروف ہو عادل ہے اور ہمیشہ عادل قرار دیا جائے گا جب تک اس پر جرح ثابت نہ ہو (۵۷)

نہیں" الخ (ص ۴۲) نقل کر دیتے تو آفتاب کی طرح روشن ہو جاتا کہ ان حضرات کی عبارتوں کو صاحب رکعات کے مدعا سے تعلق ہے یا نہیں، اب بتلایئے کہ عوام کی ناواقفیت سے الموی صاحب فائدہ اٹھا رہے ہیں یا کوئی دوسرا؟ اور اس موقع پر ان کی دیانت کا سوال پیدا ہوتا ہے یا کسی دوسرے کی؟

(۵۷) الموی صاحب فرماتے ہیں کہ:۔

"ابن عبدالبر کا کلام نقل کرنے میں خیانت کی گئی ہے، اس کے آخر کا وہ حصہ جس میں ابن الصلاح نے ابن عبدالبر کی تردید کی ہے اسکو نقل نہیں کیا گیا" (ص ۴۲)

سبحان اللہ کیا قابلیت ہے! کوئی ان شیخ الحدیث سے پوچھے کہ "اس کے" کا اشارہ کس طرف ہے؟ اگر ابن عبدالبر کے کلام کی طرف ہے اور ظاہر ہے کہ اسی طرف ہو ہی سکتا ہے تو کیا ابن عبدالبر ہی کے کلام کا آخر حصہ خود ان کی اس تردید پر مشتمل ہے جو ابن الصلاح نے کی ہے؟ اور کیا ابن الصلاح ابن عبدالبر سے متقدم یا معاصر ہیں کہ ان کی تردید کا ذکر ابن عبدالبر کے کلام میں ہے؟

اور اگر "اس کے" کا اشارہ مقدمہ ابن الصلاح کی طرف ہے تو اولاً آپ کے الفاظ اس کا ساتھ نہیں دیتے، ثانیاً آپ کا یہ الزام جھوٹا ہو گیا کہ ابن عبدالبر کے کلام کے نقل میں خیانت کی گئی ہے، یہ کہئے کہ ابن عبدالبر کا کلام تو پورا نقل کیا گیا ہاں ابن الصلاح نے اس کا جو رد کیا ہے اس کو نقل نہیں کیا گیا۔

اور اب سنئے کہ اس کو نقل کرنا فضول تھا، اس لئے کہ صاحب رکعات کو صرف یہ دکھانا تھا کہ ابن عبدالبر کا مسلک یہ ہے اور ابن الصلاح کے رد سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ابن عبدالبر کا مسلک نہیں تھا۔

باقی رہا اس کا مقبول و نامقبول ہونا تو اس کو تو صاحب رکعات نے خود ہی اپنے

بہر حال اتنا نہیں تو اس قدر ماننے سے تو کسی محدث کو چارۂ کار نہیں ہے جتنا ابن الصلاح اور خطیب نے لکھا ہے۔
جب یہ ثابت ہو چکا تو اب سُنئے کہ ابن فنجویہ کی علمی شہرت اور محدثین میں ان کی مقبولیت کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت چاہیئے کہ وہ بھی سنن نسائی کے اس نسخہ کے جو ہندوستان میں متداول ہے۔ ایک راوی ہیں جنھوں نے ابن السنی سے اس کو سُنا ہے (۵۸)، (مشتبہ ذہبی)

ان الفاظ میں ظاہر کر دیا ہے کہ:۔

" بہر حال اتنا نہیں تو اس قدر ماننے سے تو کسی محدث کو چارۂ کار نہیں ہے جتنا ابن الصلاح اور خطیب نے لکھا ہے" صـ ۴۳ و ۴۴

دیکھیئے الموی صاحب کی دیانت، کیا وہ رکعات تراویح کی عبارت نقل کرنے کے بعد یہ الزام دے سکتے تھے ؟ اسی لئے انھوں نے عبارت نقل کرنے سے گریز کیا ہے۔

(۵۸) الموی صاحب فرماتے ہیں کہ:۔

" ابن فنجویہ کی عدم شہرت اور محدثین میں ان کی غیر مقبولیت کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت چاہیئے کہ سبکی نے طبقات صـ ۹۶ ج ۲ میں ابن السنی کا ترجمہ تفصیل سے پیش کیا ہے، ان کے اساتذہ اور تلامذہ دونوں کے ناموں کی فہرست پیش کی ہے، لیکن ابن فنجویہ کا نام کہیں ڈھونڈنے سے بھی نہیں ملتا (الی قولہ) اگر واقعی وہ علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کے حامل ہوتے تو علامہ سبکی ان کو کبھی نظر انداز نہ کرتے" (صـ ۱۷۲)

ہماری گزارش یہ ہے کہ اولاً تو سبکی نے صرف آٹھ سطروں میں ابن السنی کا ترجمہ پیش کیا ہے، اس کو یہ کہنا کہ تفصیل سے پیش کیا ہے، خلاف واقعہ ہے، دوسرے الموی صاحب کے اس قاعدہ سے لازم آتا ہے کہ سبکی نے ابن السنی کے جن جن اساتذہ و تلامذہ کا نام نہیں لیا ہے وہ سب ان کی نظر میں علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کے حامل نہیں ہیں، مثلاً ان کے

اور ذہبی نے ۴۱۴ھ میں مرنے والے مشاہیر کے ضمن میں ان کا ذکر یوں کیا ہے، والمحدث ابوعبد اللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن عبداللہ بن فنجویہ الثقفی الدینوری بنیسابور (ص۲۴۴ ج ۳)

اساتذہ میں باغندی اور منجنیقی جیسے حفاظ ہیں کہ یہ ظاہر البطلان ہے اور ایسا کہنا سبکی پر افترا اور ان کی توہین ہے۔

تیسرے المولوی صاحب کی اس دلیل سے بلا اشتباہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی عالم کے اساتذہ یا تلامذہ کے سلسلہ میں سے کسی کا نام سبکی لکھ دیں تو وہ انکی نظر میں علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کا حامل ہوتا ہے پھر جب اتنی سی بات سے سبکی کی نگاہ میں کسی شخص کی علمی شہرت اور مقبولیت ثابت ہوجاتی ہے تو جس کا مستقل تذکرہ انھوں نے لکھا ہو اور تذکرہ بھی چالیس سطروں میں لکھا ہو، اور اس کے استادوں کا نام بنام ذکر کیا ہو اور اس کے دس شاگردوں کے نام لکھنے کے بعد لکھا ہو کہ وخلق یطول ذکرہم (اور ایک خلقت ان سے حدیث روایت کرتی ہے جس کا ذکر طویل ہوگا) اور جس کی نسبت سبکی نے یہ بھی ظاہر کیا ہو کہ اس کا ذکر حاکم نے اپنی تاریخ میں اور عبدالغافر فارسی اور ابو عاصم نے اور ذہبی نے بھی کیا ہے، ایسا شخص سبکی کی نگاہ میں کتنی بڑی علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کا حامل ہوگا، ناظرین کو معلوم ہونا چاہیئے کہ وہ شخص ابو طاہر زیادی ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔

اب المولوی صاحب کی دیانت ملاحظہ کیجئے کہ ابن السنی کے شاگردوں میں تو سبکی نے ابن فنجویہ کا نام نہیں لیا تو کس زور سے لکھا کہ:-

"اگر وہ واقعی علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کے حامل ہوتے تو علامہ سبکی ان کو کبھی نظر انداز نہ کرتے" (ص۱۷۲)

مگر جب ابو طاہر کی باری آئی اور سبکی نے ان کی نسبت اتنا سب لکھا تو المولوی صاحب اپنی یہ دلیل بھول گئے اور زبان گنگ ہوگئی، یہ توفیق نہ ہوئی کہ حق کا اعتراف کریں اور کہیں کہ ابو طاہر کو واقعی بڑی علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت حاصل تھی۔

چوتھے المولوی صاحب کی اس دلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ ابو عثمان بصری واقعی بڑی علمی شہرت

اور ابن الاثیر جزری نے لکھا ہے، عرف بہا ابو عبد اللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن فنجویۃ الفنجوبی الدینوری الحافظ روی عن ابی الفتح محمد بن الحسین الازدی الموصلی وابی بکر بن مالک القطیعی وغیرھما روی عنہ ابو اسحٰق الثعلبی فاکثر

اور محدثین میں مقبولیت کے حامل تھے، اس لئے کہ سبکی نے ابوطاہر زیادی کے اساتذہ میں ان کے نام کی بھی تصریح کی ہے مگر افسوس ہے کہ املوی صاحب (ص۱۸۲) میں اپنی یہ دلیل بھول گئے، اور ابوعثمان کے باب میں اعتراف نہیں کیا کہ وہ علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کے حامل تھے، بلکہ استاذ کی ناجائز حمایت میں یہ لکھ دیا کہ گویا وہ مجہول تھے نیا للدیانۃ ویا للامانۃ -

ان گزارشوں کے بعد اب سنئے کہ ابن فنجویہ کی علمی شہرت اور محدثین میں ان کی مقبولیت کے ثبوت میں لکھا گیا تھا کہ :-

(۱) وہ بواسطۂ ابن السنی سنن نسائی کے راوی ہیں۔

(۲) ذہبی نے محدث کے وصف کے ساتھ ان کا نام لیا ہے اور سال وفات بتایا ہے۔

(۳) ابن اثیر نے حافظ کے وصف کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے اور ابوالفتح ازدی اور ابوبکر قطیعی کا شاگرد اور ثعلبی کا اُستاد بتایا ہے۔

(۴) امام بیہقی نے سنن میں ان سے بکثرت روایت کی ہے

(۵) سمعانی نے برہان دینوری کے شاگردوں میں ان کا نام لیا ہے

ان پانچ باتوں میں سے صرف پہلی ہی بات ابن فنجویہ کے بڑے محدث ہونے اور ان کی علمی شہرت ومقبولیت کی کافی دلیل تھی، صحاح کی کسی کتاب پر وثوق واعتماد اور اس کے مؤلف کی طرف اسکی نسبت کے ثبوت کا مدار جن راویوں پر ہو ان کو مجہول یا غیر مشہور وغیر مقبول قرار دینا بڑی جرأت ہے۔

اور آخری بات خود املوی صاحب کے اصول پر ابن فنجویہ کی علمی شہرت اور محدثین میں

(۵۹)
فی تفسیرہ ویذکر کثیرا فیقول اخبرنا الفنجوبي، یعنی

مقبولیت کی دلیل ہے، اس لئے کہ سبکی سے بھی بڑے محدث سمعانی، برہان دینوری کے شاگردوں میں ابن فنجویہ کو نظر انداز نہیں کر سکے، مگر الموی صاحب کی دیانت ملاحظہ کیجئے کہ ان پانچ باتوں سے مجموعی طور پر بھی ان کے نزدیک ابن فنجویہ کی علمی شہرت اور محدثین کے حلقہ میں ان کی مقبولیت ثابت نہیں ہوتی، یہ اپنے استاد کی ناجائز حمایت نہیں ہے تو کیا ہے؟

خیر اب میں اہل انصاف سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ اب تک کی معلومات کی بنا پر ابن فنجویہ کا ذکر ذہبی نے اپنی دو کتابوں مشتبہ النسبہ اور تذکرۃ الحفاظ میں کیا ہے، ابن الاثیر نے لباب میں ان کا ذکر کیا ہے، سمعانی نے انساب میں نام لیا ہے، اور حافظ ابن حجر نے تبصیر المنتبہ میں ان کا یوں ذکر کیا ہے الحسین بن محمد بن الحسین بن عبد اللہ بن فنجویہ الدینوری روی السنن عن ابن السنی، وابنہ ابوبکر محمد روی عن ابیہ وعاش تسعین عاما وابنہ الاخر سفیان عن ابیہ (بتصیر المنتبہ قلمی)

کیا ان چاروں کتابوں میں جن کا تعلق فن رجال سے ہے، ابن فنجویہ کا ذکر ملنے کے بعد بھی ان کی علمی شہرت میں کوئی شک باقی رہ جاتا ہے اور کیا اس قوی حجت کے مقابلہ میں صرف یہ بہانہ کہ سبکی نے ابن السنی کے شاگردوں میں ابن فنجویہ کا نام نہیں لیا کچھ کام دے سکتا ہے؟ درانحالیکہ مولانا مبارکپوری تصریح فرماتے ہیں کہ عدم نقل عدم وقوع کو مستلزم نہیں ہے (تحقیق الکلام ص ۲/۳) اور امام بخاری تو ساکت درکنار نافی کے مقابلہ میں بھی مثبت کو ترجیح دیتے ہیں، جیسا کہ صحیح بخاری پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں۔

(۵۹) الموی صاحب نے ذہبی کے حوالہ پر لکھا ہے کہ:۔

"ذہبی نے صرف محدث لکھا ہے نہ محدث شہیر نہ کبیر نہ من کبار المحدثین ..... تو کیا اتنی سی بات سے ثقاہت یا فقاہت کی شہرت کا ثبوت ہو جائیگا۔"

اس نسبت فنجوبی کے ساتھ حافظ ابو عبداللہ حسین الخ مشہور و معروف ہیں، وہ ابوالفتح ازدی اور ابوبکر قطیعی سے حدیثیں روایت کرتے ہیں اور ان سے ابو اسحٰق ثعلبی نے اپنی تفسیر میں بکثرت روایت کی ہے، اور وہ اُن کا ذکر بہت کرتا ہے اور یوں کہتا ہے، ہم کو فنجوئی نے خبر دی۔

اور ابن الاثیر کے حوالہ پر یہ ریمارک کیا ہے کہ :-

"اولاً تو ایسی بے حوالہ بات قابل التفات ہی نہیں ہے، ثانیاً محض حافظ کہنے سے ان کی توثیق لازم نہیں آتی (ص۱۷۳)"

میں کہتا ہوں کہ اگر ابن فنجویہ محدث شہیر و کبیر نہ ہوتے تو ان کی کیا خصوصیت تھی کہ ذہبی ان کو تو ذکر کرتے اور دوسرے بہت سے اس سال میں مرنے والوں کو نظر انداز کر دیتے کیا آپ اپنی دلیل بھی بھول گئے؟

اب رہا آپ کا یہ کہنا کہ حافظ کہنے سے توثیق لازم نہیں آتی، اور اس کی مثال میں نعیم بن حماد کا نام لینا تو گزارش ہے کہ نعیم بن حماد کو حافظ کہنے سے تو ان کی توثیق اس لئے لازم نہیں آئی کہ ذہبی نے حافظ کہنے کے ساتھ ان پر جرح بھی کر دی ہے مگر ابن فنجویہ کو محدث یا حافظ کہہ کر کس نے جرح کی ہے؟

باقی رہا آپ کا اس کو بے حوالہ بات کہہ کر نا قابل التفات قرار دینا تو اس سے آپکے مبلغ علم پر روشنی پڑتی ہے، جب آپ کی وسعت مطالعہ کا یہی حال تھا تو جواب لکھنے کیا بیٹھ گئے، اور اس سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ آپ کی جماعت میں کوئی دوسرا بھی آپ کو حوالہ نہ بتا سکا،

لطیفہ :- رکعات تراویح ص۷۴ پر پریس کے کاتب نے ذہبی کی عبارت کے ایک لفظ بنیسابور کو غلطی سے نیشابوری لکھ دیا ہے، اعظمی صاحب نے حاشیہ میں اظہار قابلیت کے لئے اسکی تشہیر بھی ضروری سمجھی ہے، مگر اللہ کی شان ہے کہ اسی جگہ آپنے حاشیہ میں کذا فی ھامش التذکرۃ للحفاظ الذھبی لکھا ہے، اب آپ پوچھئے کہ

اور سمعانی نے برہان دینوری کے شاگردوں میں ان کا نام لیا ہے اور امام بیہقی نے سنن میں ان سے بکثرت روایت کی ہے (۶۰)
کیا ان تفصیلات کے بعد بھی کسی میں جرأت ہے، جو یہ کہہ سکے کہ بڑا محدث ہونے سے ثقہ ہونا لازم نہیں آتا (۶۱) ـــ

یہ للحفاظ الذہبی کیا بلا ہے ؟ یہ بھی غلط ہے یا نہیں ؟
اور اس سے بھی بڑھ کر آپ کی قابلیت کا شاہکار فنجویہ کا ضبط ہامش تذکرہ سے نقل کرنا ہے جس کے معتمد ہونے کا کوئی ثبوت نہیں۔ قابل اعتماد اہل فن تو بضم الجیم لکھتے ہیں اعظمی صاحب، پوچھیں تو ہم حوالہ بتائیں۔

(۶۰) اس پر اعظمی صاحب نے جو خامہ فرسائی کی ہے وہ ان کی خوش فہمی کی بین دلیل ہے کوئی ان سے پوچھے کہ کیا سمعانی اور بیہقی کے رویہ سے طلب علم و تحدیث و روایت کے ساتھ علمی حلقوں میں ابن فنجویہ کا مشہور ہونا ثابت نہیں ہوتا ؟ اگر ہوتا ہے تو صاحب رکعات کا یہی مقصود ہے، اور اگر نہیں ہوتا تو کیوں ؟ اصل بحث سے گریز کر کے آپ دوسری باتیں کیوں کرتے ہیں ؟

(۶۱) اعظمی صاحب فرماتے ہیں کہ :-
"کیا ان بے جان تفصیلات کی حقیقت معلوم ہو جانے کے بعد بھی کسی میں جرأت ہے جو یہ کہہ سکے کہ ان سے ابن فنجویہ کا بڑا محدث ہونا یا ان کی ثقاہت یا ثقاہت کی عام شہرت کا ثبوت ہو گیا" (ص ۱۲۴)

میں کہتا ہوں اس کا فیصلہ تو اہل انصاف پر چھوڑیے کہ یہ تفصیلات بے جان ہیں یا جان دار، ہاں آپ یہ بتائیے کہ سنن نسائی کا راوی ہونے سے امام بیہقی کا استاد ہونے سے اور حافظ حدیث ہونے سے بھی اگر کوئی شخص بڑا محدث نہیں ہو سکتا تو بڑے محدث ہونے کا معیار کیا ہے ؟
اب رہا بڑے محدث ہونے اور محدثین میں علمی شہرت حاصل ہونے سے ثقاہت کا ثبوت تو اس کے لئے رکعات تراویح کا ص ۴۲ و ص ۴۳ سمجھ کر پڑھئے، اور اگر سمجھ میں نہ آئے

اس کے بعد میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ابن فنجویہ کی نسبت لکھنے کو تو مولانا یہ لکھ گئے، لیکن اگر اُن کے اصول پر عمل شروع کر دیا جائے تو صحیحین کی بہت سی حدیثوں سے ہاتھ دھونا پڑے گا، اور نہ معلوم کتنی ایسی روایات نکل آئیں گی جن کو ناقابل استدلال کہنا پڑے گا، شاید مولانا اس سے بھی آگاہ نہیں تھے کہ مالک بن الخیر زیادی پر ابن القطان نے یہ کلام کر دیا ہے کہ

تو ذرا انتظار کیجئے، ابو طاہر زیادی پر آپ کی بحث کے جواب میں ہم آپ کو سمجھا دیں گے

اس کے بعد املوی صاحب نے اپنے استاد کی حمایت بیجا میں انکی عیب پوشی کے لئے وہ حرکت کی ہے جس پر دیانت نے اپنا سر پیٹ لیا ہے۔

واقف کار ناظرین جانتے ہیں کہ مولانا مبارک پوری نے تو سچائی کے ساتھ مطلقاً اپنی ناواقفیت کا اقرار کیا اور صاف صاف لم اقف علی ترجمتہ (میں ابن فنجویہ کے ترجمہ (تذکرہ) سے بالکل واقف نہیں ہوا) لکھا ہو مگر املوی صاحب نے ان کے قول کو پہلے تو یوں بنایا لم اقف علی ترجمتہ ای علی ترجمتہ التی تدل علی کونہ ثقۃ قابلا للاحتجاج، یعنی اپنی تاویل ان کے قول کے ساتھ جوڑ دی، پھر جب ترجمہ کیا تو اپنی تاویل ان کے قول میں اس طرح سمو دی کہ غیر عربی داں یہ سمجھے کہ یہ پوری بات مولانا مبارکپوری نے ہی کہی ہو، املوی صاحب کا ترجمہ ملاحظہ ہو

"یعنی میں ان کے ایسے حالات پر مطلع نہیں ہوا جن سے ان کا ثقہ اور قابل احتجاج ہونا ثابت ہو"

املوی صاحب کے نزدیک صداقت و امانت کی کوئی قیمت ہوتی تو وہ مولانا کی بات الگ اور اپنی تاویل الگ رکھتے ہوئے یوں کہتے کہ مولانا نے تو یہی لکھا ہے کہ میں ابن فنجویہ کے حالات سے مطلقاً باخبر نہیں، مگر ان کا مطلب یہ ہو کہ ایسے حالات سے باخبر نہیں ہوں جن سے ان کا ثقہ ہونا ثابت ہوتا ہو، اور اس کا فیصلہ ناظرین پر چھوڑ دیتے کہ اس تاویل میں کوئی جان ہے یا نہیں؟ ——— باقی رہا املوی صاحب کا یہ کہنا کہ :-

اس کی عدالت ثابت نہیں یعنی صراحۃً اس کو کسی نے ثقہ نہیں کہا ہے، تو حافظ ذہبی (وہی حافظ ذہبی جو نقد رجال میں اہل استقراء تام سے ہیں) نے ابن القطان کا یوں رد کیا کہ فی رواۃ الصحیحین عدد کثیر ما علمنا ان احدا نص علی توثیقھم والجمھور علی ان من کان من المشائخ قد روی عنہ جماعۃ ولم یات بما ینکر علیہ ان حدیثہ صحیح (میزان ص۳ ج ۳) یعنی صحیحین کے راویوں میں ایک بڑی تعداد[1] ایسے راویوں کی ہے جن کو ہمارے علم میں کسی نے صراحۃً ثقہ نہیں کہا ہے، اور اور جمہور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ مشائخ حدیث میں سے جس سے

" یہ غشائیں کہ یہ معمولی باتیں بھی ان کے علم میں نہ تھیں جو مولنا مئوی کے لئے سرمایۂ افتخار بنی ہوئی ہیں"۔

تو اعظمی صاحب چاہے جتنا فعل درآتش ہوں مگر واقعہ یہی ہے کہ ابن فنجویہ کی نسبت جو معلومات مولانا مئوی نے فراہم کئے ہیں وہ بہت غیر معمولی اور مولانا کے لئے تو نہیں مگر ہمارے لئے سرمایۂ افتخار ہی ہیں، اور حقیقت واقعہ یہی ہے کہ مولانا مبارکپوری کو یہ باتیں معلوم نہیں تھیں، ورنہ وہ لم اقف علی ترجمتہ نہ کہتے بلکہ جس طرح ابو طاہر زیادی کی نسبت لم اقف علی من وثقہ (مجھے معلوم نہیں کہ ان کی کس نے توثیق کی ہے؟) کہا ہے اسی طرح ابن فنجویہ کی نسبت بھی لم اقف علی من وثقہ کہتے، پھر جس طرح ابو طاہر کی نسبت طبقات سبکی کی عبارت کا ایک ٹکڑا نقل کر کے انھوں نے لکھا ہے کہ اس سے ابو طاہر کا ثقہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح ذہبی اور ابن الاثیر کا کلام نقل کر کے لکھتے کہ محدث اور حافظ لکھنے سے ابن فنجویہ کا ثقہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

---

[1] مثلاً اسید بن زید جن کی نسبت حافظ ابن حجر نے لکھا ہے لم ار لاحد فیہ توثیقا (یعنی میں نے ان کے حق میں کسی کی توثیق نہیں دیکھی) اسکے باوجود ان کی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے ۱۲ منہ

ایک جماعت روایت کرے، اور وہ ایسی بات بیان نہ کرے جو اس کے دوسرے ساتھیوں کے بیان کے خلاف اور منکر ہو تو اس کی حدیث صحیح ہے
امام ذہبی نے اسی طرح کی بات ص ۲۶۰/۱ میں بھی کہی ہے۔ (۶۲)

مگر املوی صاحب یہ کڑوا گھونٹ کس طرح پی جائیں کہ مولانا مبارکپوری واقعی اس بات سے بے خبر تھے، یہ ہے املوی صاحب کی غیر مقلدی کی حقیقت! دوسروں سے تو یہ منوانا اور کہلوانا چاہتے ہیں کہ ائمہ مجتہدین کی نگاہوں سے بہت سی حدیثیں اوجھل رہ گئیں، یا ان سے لغزش ہوئی، مگر خود اتنا بھی ماننے کو تیار نہیں کہ مولانا مبارک پوری کی نگاہ سے بھی کچھ باتیں اوجھل رہ گئی ہیں، لیکن انشاء اللہ تعالیٰ ان کو ماننا ہی پڑے گا،

املوی صاحب ذرا غور سے سنئیں، مولانا مبارک پوری نے ابکار المنن ص۳ میں لکھا ہے

فی اسنادہ ابن الجنید وروٰہ عنہ ابو عمر القاضی شیخ الدارقطنی لم اقف علی اسمھما وحالھما (یعنی اس کی اسناد میں ابن الجنید ہے، اس سے دارقطنی کے شیخ ابو عمر قاضی نے روایت کیا ہو، میں ان دونوں کے نام اور حال سے واقف نہیں ہوا)

کہئے املوی صاحب! یہاں کیا تاویل کیجئے گا، کہہ دیجئے کہ نام تو مولانا کو معلوم تھا مگر ایسا نام معلوم نہیں تھا جس سے ان کا ثقہ ہونا ثابت ہوتا ہو، ——— اور اگر یہ کہنے کی گنجائش نہ ہو تو اقرار کیجئے کہ ہاں بیشک مولانا کو معلوم نہیں تھا، اور اسی کے ساتھ ہم سے یہ "خوشخبری" بھی سن لیجئے کہ ہم مولانا مئوی سے پوچھ چکے ہیں، ان کو ان دونوں کے نام اور حالات معلوم ہیں۔

(۶۲) املوی صاحب فرماتے ہیں کہ:۔

"آپ ابھی تک سمجھے ہی نہیں کہ ابن القطان نے کیا کہا اور محدث مبارکپوری نے کیا فرمایا ہے" الخ (ص۱۷۵)

میں کہتا ہوں اور آپ ابھی تک یہ نہیں سمجھے کہ مولانا مئوی کیا فرما رہے ہیں، مولانا مئوی ابن القطان

بہر حال ذہبی کے اس فیصلہ کی رو سے بھی ابن فنجویہ کی روایت صحیح ہے
اس لئے کہ وہ مشائخ حدیث میں سے ہیں، ان سے ایک جماعت نے روایت کی ہے

کے کلام کو تو سند بناتے نہیں، اس لئے اس کے سمجھنے نہ سمجھنے کی کیا بحث ہے؟ وہ تو ذہبی کے اس قول سے سند لیتے ہیں کہ:-

صحیحین کے راویوں میں ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہے جن کو اہلِ علم میں کسی نے صراحۃً ثقہ نہیں کہا۔"

کہئے ذہبی کا یہ قول صحیح ہے یا نہیں؟ اگر صحیح ہے تو ایسے تمام راویوں پر وہی اعتراض وارد ہوگا جو ابن فنجویہ پر آپ کے استاد نے وارد کیا ہے، اس اعتراض کے جواب میں ذہبی نے یہ فرمایا ہے کہ "جمہور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ مشائخ حدیث میں سے جس سے ایک جماعت روایت کرے اور وہ ایسی بات بیان کرے جو اس کے دوسرے ساتھیوں کے بیان کے خلاف اور منکر نہ ہو تو اسکی حدیث صحیح ہے"۔

ذہبی کے اس جواب سے ابن فنجویہ پر وارد کئے جانے والے اعتراض کا جواب بھی ہو گیا کہ وہ مشائخ حدیث میں سے ہیں، ان سے ایک جماعت نے روایت کی ہے اور ان کا بیان ان کے کسی ساتھی کے بیان کے خلاف نہیں ہے، لہٰذا ان کی حدیث بھی صحیح ہوئی۔

بتائیے کہ اس استدلال کا ابن القطان کے کلام سے کیا تعلق ہے جو آپ اسکی شرح کرنے بیٹھ گئے، پھر شرح بھی جو فرمائی تو ماشاء اللہ! ، اجی حضرت! ابن القطان کا جو کلام ذہبی نے مالک بن الخیر کے تذکرہ میں نقل کیا ہے وہ بتصریح ذہبی یہ ہے کہ مالک کو کسی شخص نے بھی صراحۃً ثقہ نہیں کہا ہے اور حفص کے ترجمہ میں ابن القطان کی عادت ذہبی نے یہ بتائی ہے کہ وہ ہر اس راوی پر کلام کر دیتے ہیں جس کو اس کے کسی معاصر امام نے یا معاصر سے ناقل نے عادل یا اس کا ہم معنی نہ کہا ہو۔

یعنی ابن القطان جن راویوں پر کلام کرتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جن کو کسی نے ثقہ نہ کہا ہو، دوسری وہ جن کو کسی نے ثقہ کہا ہو، مگر کہنے والا اس راوی کا معاصر

جن میں ابوبکر بیہقی اور ابواسحٰق ثعلبی شامل ہیں اور اُن کے کسی ساتھی کا بیان، اُن کے بیان کے خلاف منقول نہیں ہے، بلکہ یزید کے دوسرے

یا معاصر سے ناقل نہ ہو۔ اس دوسری قسم کی نسبت ذہبی نے کہا ہے کہ میں نے اس نوش کے راویوں کو اپنی اس کتاب میں ذکر نہیں کیا (دیکھو ترجمۂ حفص) مگر پہلی قسم کے راوی مالک بن الخیر کا انھوں نے ذکر کیا اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اس قسم کے لوگوں کا بھی ذکر نہیں کیا ہے۔

اس کے بعد اعلوی صاحب نے پوری دیدہ دلیری سے یہ لکھا کہ

"اس موقع پر مولانا مئوی نے ذہبی کا جو فیصلہ نقل کیا ہے اس کی رو سے بھی ابن فنجویہ کی روایت صحیح نہیں ہے، کیونکہ ابن الاثیر نے ان سے روایت لینے والوں میں صرف ثعلبی کا نام ذکر کیا ہے (لہذا ابن فنجویہ سے روایت کرنے والا ایک شخص ہوا، ایک جماعت نہیں ہوئی) ص۱۶۷"

دیدہ دلیری دیکھی آپ نے؟ ابن الاثیر نے تو ایک ہی نام ذکر کیا ہے لیکن مولانا مئوی نے جو بیہقی کا دوسرا نام لیا ہے اور جس کو آپ ص۱۶۷ میں نقل کر چکے ہیں وہ کیا ہوئے؟ —— اور اب ہم نے تبصیر المنتبہ کے حوالہ سے بتایا کہ ابن فنجویہ سے روایت کرنے والے ان کے دو بیٹے ابوبکر و سفیان بھی ہیں، کہئے اب بھی ایک جماعت ان سے روایت کرنے والی ہوئی یا نہیں؟

اعلوی صاحب کی دوسری دیدہ دلیری یہ لکھنا ہے کہ:۔

"ابوبکر بن مالک قطیعی ابن فنجویہ کے شاگرد نہیں ہیں، جیسا کہ مولانا مئوی نے لکھا ہے، یہ تو ان کے اُستاد ہیں۔"

ذرا پوچھئے کہ مولانا مئوی نے ابوبکر بن مالک کو ابن فنجویہ کا شاگرد کہاں لکھا ہے؟ انھوں نے تو صراحتہً ترجمۂ عبارت ابن الاثیر کے ضمن میں یہ لکھا ہے کہ ابن فنجویہ ابوبکر بن مالک سے روایت کرتے ہیں (دیکھو رکعات ص۴۴ طبع اول) باقی جہاں انھوں نے یہ لکھا ہے کہ

شاگرد کی روایت سے اُن کی رُوایت کی تائید ہوتی ہو تو ذہبی کے فیصلہ کی بنا پر ابن فنجویہ کی روایت کے صحیح ہونے میں کیا شبہ رہ جاتا ہے۔

"ان سے (ابن فنجویہ سے) ایک جماعت روایت کرتی ہے جن میں ابوبکر اور ابواسحٰق ثعلبی شامل ہیں" (صہ ۴۵)

وہاں صرف ابوبکر لکھا ہے "ابوبکر بن مالک قطعی" نہیں لکھا ہے، یہ الموی صاحب کا صریح افترا ہے"۔

الموی صاحب کو معلوم ہونا چاہیئے کہ یہاں ابوبکر سے مراد ابوبکر بیہقی ہیں جن کے روایت کرنے کا ذکر پہلے آچکا ہے اور صرف مراد ہی نہیں بلکہ رکعات کے مسودہ میں ابوبکر بیہقی ہی لکھا گیا تھا، تصحیح کے سہو سے بیہقی کا لفظ رہ گیا۔

(فائدہ) اسی جگہ یہ بھی بتا دینا مناسب ہو کہ کاتب کی غلطی کی وجہ سے ابن الاثیر کی عبارت میں القطعی چھپ گیا ہے مگر ترجمہ میں قطیعی صحیح چھپا ہے، الموی صاحب کو اس پر تنبہ نہیں ہوا اور انھوں نے ابوبکر بن مالک قطعی تحریر فرمایا، میں اس کو کاتب کی غلطی مان سکتا ہوں مگر الموی صاحب کو بھی ماننا چاہیئے کہ رکعات کا کاپی نویس بھی بھول سکتا ہے۔ اس کے بعد الموی صاحب نے ذہبی کے فیصلہ کی دوسری شرط کو لیا ہے اور فرمایا ہے کہ:-

"یہ روایت ان ثقات کے خلاف بھی ہے جنھوں نے حضرت عمرؓ کے متعلق گیارہ کا حکم دینا بیان کیا ہے"۔ (صہ ۱۲۶)

اصول حدیث میں ایسی بے مثال مہارت پر قربان جائیے، مولانا اصول حدیث میں منکر کی تعریف ذرا کسی واقف فن سے سمجھ لیجئے، اس کے بعد بولئے، ذہبی نے دیلم یات بما ینکر علیہ لکھا ہے اور یہ ابن فنجویہ کی روایت پر صادق ہے، اس لئے کہ ما ینکر علیہ وہ جب ہوتی جب کہ ابن السنی کے دوسرے ثقہ شاگردوں کا بیان اس روایت کے خلاف ہوتا، اگر ایسا نہیں ہے تو ابن فنجویہ پر اتی بما ینکر علیہ (وہ

پھر یہ بھی یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ ابن الصلاح نے یہ تصریح کردی ہے کہ مشائخ حدیث کے حق میں جو شرطیں پہلے معتبر تھیں ان سب کا لحاظ

ایسی بات لائے جو ان پر قابل انکار ہے) کا الزام عائد نہیں ہو سکتا، کسی اور پر عائد ہو تو ہوا کرے۔ اس کو خوب سمجھ کر بولئے گا۔

اس کے بعد املوی صاحب نے بڑی شوخی سے یہ ناعاقبت اندیشانہ بات لکھی ہے کہ

"ثعلبی اخبار و قصص کے بیان کرنے میں بہت غیر محتاط ہیں، اپنی تفسیر میں بہت سی موضوع روایتیں بھی ذکر کی ہیں، کیا اس سے ثعلبی کے استاد ابن فنجویہ پر کچھ روشنی نہیں پڑتی؟" (ص۱۲۱)

مولانا توبہ کیجئے! اور اپنی یہ دلیل واپس لیجئے، میں اس کو برداشت نہیں کر سکتا کہ کوئی آپ جیسا جری آپ کی قابلیت کے نمونوں کو سامنے رکھ کر سوال کرنے لگے کہ اس املوی صاحب کے اُستاد پر کچھ روشنی نہیں پڑتی؟ یا یہ پوچھنے لگے کہ حاکم نے جو مستدرک میں بے درجہ کمزور واہی بلکہ موضوع روایتیں ذکر کی ہیں تو اس سے ان کے اساتذہ ابو العباس، اصم، دار قطنی، ابو بکر، نجاد اور ابو علی حافظ پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

اسکے بعد املوی صاحب نے صحیحین کے رواۃ کی حمایت میں ذہبی کی یہ عبارت نقل کی ہو کہ "ماضعفهم احد ولاهم بمجاهيل۔ یعنی ان کو کسی نے ضعیف نہیں کہا اور نہ وہ مجہول ہیں" (ص۱۲۱)

مگر املوی صاحب نے یہاں دو مغالطے دئے ہیں:-

(۱) ایک یہ کہ ذہبی نے صحیحین کے سب راویوں کے بارے میں یہ نہیں کہا ہے بلکہ صرف ان کے بارے میں کہا ہے جن کی بقول املوی صاحب کسی معاصر یا معاصر سے ناقل نے توثیق نہیں کی ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ ذہبی نے ماضعفهم احد کے ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ وہ مستور ہیں ان دونوں باتوں پر املوی صاحب پردہ ڈالنا چاہتے تھے، اس لئے ذہبی کی پوری عبارت نقل نہیں کی۔

پچھلے دَور کے مشائخ میں کوئی نہیں کرتا، بلکہ اتنے پر اکتفا کی جاتی ہے
کہ شیخ، مسلمان، عاقل بالغ ہو، کھلم کھلا فسق اور بے عقلی اس کا شیوہ نہ ہو،

ذہبی کی پوری عبارت ملاحظہ ہو قلت لم اذکر هذا النوع فی کتابی
هذا فان ابن القطان یتکلم من لم یقل فیه امام عاصر ذلک الرجل
او اخذ عمن عاصره ما یدل علی عدالته وهذا شئ کثیر ففی
الصحیحین من هذا النمط خلق کثیر مستورون ما ضعفهم احد
ولا هم بمجاهیل (ص۲۶) (یعنی میں نے اس نوع کے راویوں کا ذکر اپنی اس
کتاب میں نہیں کیا، اس لئے کہ ابن القطان ہر اُس راوی پر کلام کر دیتے ہیں جس کے حق میں
اس کے معاصر یا معاصر سے ناقل نے اسکی عدالت پر دلالت کرنے والی بات نہ کہی ہو، اور
یہ چیز بہت ہے۔ چنانچہ صحیحین میں اس طرح کی ایک خلقت بڑی تعداد میں موجود ہے وہ
سب مستور ہیں، نہ ان کو کسی نے ضعیف کہا ہے اور نہ وہ مجہول ہیں) دیکھئے املوی صاحب نے
ذہبی کی اس عبارت کے مفہوم کو کیا سے کیا کر دیا۔ اولاً ذہبی نے صحیحین کے کل
راویوں کی نسبت یہ نہیں کہا ہے، ثانیاً انھوں نے تسلیم کیا ہے کہ صحیحین میں ایسے
بکثرت راوی ہیں جن کی کسی معاصر یا ناقل از معاصر نے توثیق نہیں کی، ثالثاً انھوں نے
اقرار کیا کہ وہ سب مستور ہیں، رابعاً انھوں نے ان تمام راویوں سے اس اعتراض کو صرف
یہ کہہ کر دفع کیا کہ ہر چند وہ مستور ہیں مگر ان کی کسی نے تضعیف بھی تو نہیں کی ہے نہ وہ
مجہول ہیں۔

اب میں پوچھتا ہوں کہ کیا بعینہ یہی جواب ابن فنجویہ کے حق میں صادق نہیں ہے؟
املوی صاحب کے آئندہ بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کو نہیں مانتے اور وہ دونوں میں
یہ فرق کرتے ہیں کہ صحیحین کے راویوں کی عدالت پر جمہور امت کا اتفاق ہے (ص۱۱۱)
اور ابن فنجویہ اس شرف سے محروم ہیں ــــ مگر املوی صاحب شاید اپنا یہ قول بھول
گئے کہ اکثر کا قول نہ اجماع ہے نہ حجت (ص۲۹۹) نیز ان کو یہ بتانا چاہیئے کہ جمہور سے مراد

جن نوشتوں کو اُس نے سُنا ہے وہ مشکوک نہ ہوا اور وہ اُن کا ضابط ہو اور وہ نوشتہ اس کے شیخ کی اصل کے مطابق ہو اور ابن الصلاح نے لکھا ہے کہ

جمہور مجتہدین ہیں یا عوام، اگر عوام مراد ہیں تو خود املوی صاحب شاطبی کے حوالہ سے لکھ چکے ہیں کہ عوام کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے اگرچہ وہ امامت کا دعویٰ کریں (ص۳۰۷)

اور اگر جمہور مجتہدین مراد ہیں تو ان کے اتفاق کا دعویٰ املوی صاحب نے کس بنیاد پر کیا ہے؟ کیا ان سب کی تصریحات کا ان کو علم ہے؟ اگر علم ہے تو بخاری کے بعد سے جتنے مجتہدین گزرے ہیں (صرف چند حضرات کا نام لینا کافی نہ ہوگا) ہر ایک سے اس کا ثبوت پیش کریں کہ ان کے نزدیک صحیحین کے سب راوی جن سے احتجاجاً روایت کی گئی ہے عادل ہیں جیسا کہ املوی صاحب نے ص۳۰۷ میں تراویح کی بیس رکعتوں پر اتفاق کے باب میں صاحب تعدیل سے مطالبہ کیا ہے۔

اور اگر جمہور امت کے اتفاق کا دعویٰ اس بنیاد پر کیا گیا ہے کہ دو چار مجتہدوں کا تو قول موجود ہے اور باقی مجتہدوں کی مخالفت کا کوئی علم نہیں ہے تو یاد کیجئے کہ خود آپ ہی نے ص۳۰۹ میں نقل کیا ہے کہ:۔

"جس بات کے بارے میں کسی کی مخالفت نہ معلوم ہو تو وہ اجماع نہیں ہے"

اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ:۔

"جس امر کے بارے میں اختلاف کا علم نہ ہوا اس کی نسبت یہ کہہ دینا جھوٹ ہے کہ میرے علم میں لوگوں نے اس پر اجماع کیا ہو (الی) کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لوگوں نے اختلاف کیا ہو، (لیکن اس کو اس کا علم نہ ہو) (ص۳۰۹)

اسی کے ساتھ املوی صاحب کو یہ بات بھی نظر انداز نہ کرنی چاہیئے کہ ابن حزم جن کے افادات بڑے طمطراق سے آپ نے اجماع کے رد میں ص۳۱۳ سے لیکر ص۳۱۵ تک پیش فرمائے ہیں، وہ بخاری و مسلم کی نہ تمام حدیثوں کو صحیح مانتے ہیں نہ ان کے تمام راویوں کو عادل،

(۶۳) ہم سے پہلے اس طرح کی بات امام بیہقی بھی لکھ چکے ہیں (ابن الصلاح ص۲۶)
نیز ابن الصلاح نے یہ بھی لکھا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کی

چنانچہ انھوں نے عمیر بن سعید کو مجہول قرار دے کر ان کی دو حدیثوں کی نسبت جن میں سے
ایک بخاری میں ہے کلاھما کذب (دونوں جھوٹ ہیں) لکھا ہے) یہاں ہم کو
ابن حزم کی موافقت منظور نہیں ہے بلکہ یہ دکھانا ہے کہ اگر صحیحین کی صحت اور ان کے
رواۃ کی عدالت پر جمہور امت کا اتفاق ہوتا تو ابن حزم جمہور امت کے خلاف اس اقدام
کی جرأت کیوں کرتے، اس سے معلوم ہوا کہ صحیحین کے راویوں کے عادل ہونے کی جو دلیل
آپ نے پیش کی ہے وہ ابن حزم کے نزدیک صحیح نہیں
اسی طرح امام دار قطنی، ابو مسعود دمشقی اور ابو علی غسانی نے صحیحین کی متعدد حدیثوں کی
کلام کیا ہے اور وہ کلام اتنا جاندار ہے کہ جن لوگوں کو بخاری و مسلم کی حمایت میں غلو ہے
وہ بھی جب صحیحین کی صحت پر اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں تو ان حدیثوں کا استثناء کر کے دعوے
کرتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:-

"وان هذه المواضع متنازع فی صحتها فلم یحصل لها
من التلقی ما حصل لمعظم الکتاب وقد تعرض لذلك ابن
الصلاح فی قوله الا مواضع انتقدها الدارقطنی وغیره (ص۴۰۰)

اور دار قطنی وغیرہ کے بعض اعتراضات تو ایسے اٹل ہیں کہ حافظ ابن حجر کو بھی یہ اعتراف
کرنا پڑا ہے -

وقوله فی شرح مسلم وقد اجیب عن ذلك او اکثره
هو الصواب فان منها ما الجواب عنها غیر منتهض (ص۴۰۰)

یعنی نووی نے شرح مسلم میں جو کہا ہے کہ ان اعتراضات کا یا ان میں سے اکثر کا
جواب دیا گیا ہے وہی صحیح ہے، اس لئے کہ بعض اعتراضات ایسے بھی ہیں
جن کا جواب کھڑا نہیں ہوتا (یعنی بنتا نہیں)

بہت سی مشہور کتابوں میں بھی بہتیرے رواۃ کے بارے میں جن کا زمانہ بہت پہلے گزرا ہے اور ان کا باطنی حال معلوم ہونا ناممکن سا ہوگیا ہے اسی پر

پس جب صحیحین کی بعض احادیث متکلم فیہ ہیں اور ان کی صحت پر دارقطنی وغیرہ کو اعتراض ہے تو لازم آیا کہ کلیۃً صحیحین کی صحت پر اتفاق نہیں ہے اور راویوں کی عدالت بھی اسی پر متفرع و مبنی ہے، اس لئے جملہ راویوں کی عدالت پر بھی اتفاق نہیں ہے۔

نیز یہ بھی ثابت ہوا کہ دارقطنی وابومسعود دمشقی وابوعلی کو یہ تسلیم نہیں ہے کہ صحیحین کی صحت پر جمہور امت کا اتفاق ہے، اگر تسلیم ہوتا تو جمہور کی مخالفت وہ کیوں کرتے یا یہ کہئے کہ ایسے مزعومہ اتفاق کی کوئی قیمت ان کے نزدیک نہیں تھی۔

اسی مقام پر الملوی صاحب نے اس مثال میں بھی مغالطہ دینے کا دعویٰ کیا ہے جو رکعات ص۴۵ کے حاشیہ میں دی گئی ہے اور فرمایا ہے کہ

" بخاری نے دوسرے ثقہ راوی کے ساتھ ملا کر اسید بن زید سے روایت کی ہے، گویا صرف اسید کی روایت پر اعتماد نہیں کیا (ص۱۰۳)

پہلے تو الملوی صاحب سے گزارش ہے کہ "گویا"، کو چھوڑیئے صاف صاف بول لئے کہ بخاری نے اسید پر کچھ بھی اعتماد کیا، اور اس کا نام لینے سے روایت کو کچھ بھی تقویت پہونچی یا نہیں؟ اگر نہیں تو اس کا نام لینے سے کیا فائدہ؟

دوسرے یہاں یہ گفتگو نہیں ہے کہ دوسرے راوی کو ساتھ ملایا یا نہیں، بلکہ گفتگو یہ ہے کہ صحیحین میں بھی ایسے راوی ہیں جن کی توثیق کسی نے نہیں کی، انھیں میں اسید بن زید بھی ہے، اب بتائیے کہ وہ ضعیف و نامقبول ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو پہلے صاف صاف اقرار کیجئے۔ اس کے بعد جواب دیجئے،

مغالطہ تو آپ دے رہے ہیں کہ ایک طرف آپ یہ بھی مانتے ہیں کہ ابن حجر نے اسید کی نسبت لکھا ہے کہ میں نے ان کے حق میں کسی کی توثیق نہیں دیکھی، دوسری طرف ذہبی کا ادھورا کلام نقل کر کے عوام کو یہ بھی سمجھانا چاہا ہے کہ صحیحین کے راویوں کو

عل کیا گیا ہے کہ اگر ان سے دو شخصوں نے روایت کی ہے تو کوئی ان کے

کسی نے ضعیف نہیں کہا۔

ذہبی نے صحیحین و غیر صحیحین کے راویوں میں کوئی تفریق نہیں کی	بہر حال صحیحین کی صحت پر اور ان کے راویوں کی عدالت پر جمہور اُمت کا اتفاق ہو یا نہ ہو، ذہبی نے

جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ صحیحین کے راویوں کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ ہر کتاب کے راویوں کے حق میں عام ہے، جیسا کہ ذہبی کے الفاظ صاف دلالت کرتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ ذہبی نے یہ قاعدہ ایسے راوی (مالک بن الخیر) کے ترجمہ میں اور اسی کی طرف سے مدافعت کرتے ہوئے بتایا ہے جو صحیحین کا راوی نہیں ہے اور اسی کے ضمن میں انھوں نے یہ کہا ہے کہ صحیحین میں بھی ایسے بہت سے راوی ہیں، جن کی کسی نے توثیق نہیں کی ہے،

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس باب میں صحیحین و غیر صحیحین کے راویوں میں وہ کوئی فرق نہیں کرتے، اور اسی سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صحیحین کے راویوں کی عدالت پر جمہور کا اتفاق نہیں مانتے، ورنہ غیر صحیحین کے راوی کے حق میں صحیحین کے راویوں کی نظیر پیش نہ کرتے۔

اسی طرح حفص بن بغیل بھی صحیحین کا راوی نہیں ہے، اس سے مدافعت کرتے ہوئے بھی ذہبی نے صحیحین کے مستور راویوں کی نظیر پیش کی ہے۔

پس اگر ذہبی صحیحین کے راویوں کی عدالت پر جمہور امت کے اتفاق کے قائل ہیں تو یہ نظیر کیوں کر صحیح ہو سکتی ہے؟

الوی صاحب صاف صاف فرمائیں کہ وہ ذہبی کے بیان کردہ قاعدہ کو اس کے عموم کے ساتھ صحیح مانتے ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں مانتے تو جواب دیں کہ ذہبی کا یہ قاعدہ مالک بن الخیر اور حفص پر کیونکر منطبق ہوتا ہے؟ نیز یہ کہ مدافعت میں صحیحین کو نظیر میں پیش کرنا کس طرح درست ہوگا؟

اس کے بعد آخری بات بھی سُن لیجئے کہ آپ کی ان تمام تاویلات و مغالطات کے بعد بھی ابن فنجویہ کے حق میں مولانا مبارکپوری کی عدم واقفیت تسلیم کرنے سے چارۂ کار نہیں ہے۔

لیجئے! اب ہم بہ شکریہ مولانا مئوی ابن فنجویہ کا وہ ترجمہ بھی پیش کئے دیتے ہیں جو

ثقہ ہونے کی تصریح کرے یا نہ کرے، اس کی روایت قبول کرتے ہیں ۔(۶۴)
(ابن الصلاح ص۴۳)

اور سب سے آخر میں یہ کہ ابن الاثیر نے ابن فنجویہ کے تذکرہ میں ان کو حافظ کہا ہے، اور سخاوی کی تصریح کے بموجب یہ الفاظ توثیق میں سے ہے، لہذا صراحۃً بھی ابن فنجویہ کی توثیق ثابت ہوگئی ۔(۶۵)

ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے ابن فنجویہ کی روایت کو ناقابل استدلال کہنا سوائے اس کے کہ غفلت پر مبنی کہا جائے اور اس کو بیجا جرأت قرار دیا جائے اور کیا کہا جا سکتا ہے ۔

مولانا عبدالرحمن صاحب نے معرفۃ السنن کی روایت پر دو طرق سے کلام کیا ہے، ایک یہ کہ اس میں ایک راوی ابوطاہر ہیں، جن کی نسبت ہم کو علم نہیں ہے کہ کسی نے ان کی توثیق کی ہے، دوسرے ابوعثمان ہیں جن کا تذکرہ ہم کو کسی کتاب میں نہیں ملا ۔

ان راویوں پر مولانا کا اعتراض بعینہ وہی ہے جو ابن فنجویہ پر تھا، لہذا اسکا

ان کے ثقہ اور قابل احتجاج ہونے پر صراحۃً دلالت کرتا ہے ۔

محدث و مؤرخ ابن العماد حنبلی شذرات الذہب میں زیر واقعات ۴۱۴ھ لکھتے ہیں ۔

"وفیها ابو عبد الله بن فنجویة الحسین بن محمد بن الحسین الثقفی الدینوری بنیسابور فی ربیع الآخر وکان ثقة مصنفا روی عن ابی بکر بن السنی و عیسی بن حامد الرخجی وطبقتهما وحصل له حشمة ومال (ص۲۰۰ ج۳)

کہئے مولانا؛ اب کیا رائے ہے ؟

(۶۳) و (۶۴) ان دونوں کا کوئی جواب الموی صاحب نے نہیں دیا ۔
(۶۵) الموی صاحب نے اس کا جواب آگے دیا ہے ،

جواب بھی وہی ہے جو ابن فنجویہ کی طرف سے دیا جا چکا ہے، اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن ہم مولانا کے اس جمود یا تعصب پر... اظہار افسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ یہ جانتے اور تسلیم کرتے ہوئے کہ ابوطاہر کو عبدالغافر اور سبکی وغیرہ نے امام اصحاب الحدیث اور امام المحدثین والفقہاء کہا ہے، کس دیدہ دلیری سے کہتے ہیں کہ اس سے ثقہ ہونا لازم نہیں آتا، کاش کوئی بتائے کہ محدثین نے ان کو اپنا امام تسلیم کیا، اور اہل نیشاپور نے ان کو منصب افتاء و مشیخت تفویض کیا تو کیا یہ اُن کی عدالت و ثقاہت اور فقہاء و محدثین کے ان پر کلی اعتماد کی دلیل نہیں ہے، اگر کوئی جرأت کر کے نفی میں جواب دے تو میں بھی بلا خوف تردید کہتا ہوں کہ جب خواص و عوام اور محدثین و فقہاء کے اندر اس قدر مقبولیت و اعتماد حاصل ہونے سے بھی ثقہ ہونا لازم نہیں آتا تو کسی ایک یا دو کے ثقہ کہہ دینے سے بطریق اولیٰ ثقہ ہونا لازم نہ آئے گا، کیونکہ جب اس جم غفیر کے عملی اظہار اعتماد سے کچھ نہیں ہوتا تو صرف دو یا ایک کے قولی اظہار اعتماد سے کیا ہو سکتا ہے کیا اتنے لوگ جن میں محدثین و فقہاء سب شامل ہیں کسی غیر ثقہ کو امام محدثین بنا سکتے ہیں؟ مفتی شہر قرار دے سکتے ہیں؟ اور اس کو شیخ تسلیم کر سکتے ہیں؟ تو ایک یا دو آدمی کسی غیر ثقہ کو غلط بیانی کر کے یا کسی مطلب کیلئے رو رعایت سے ثقہ نہیں کہہ سکتے؟ (۶۶) خطیب نے اسی بات کو کفایہ ص۸۷ میں بایں الفاظ کہا ہے۔

---

(۶۶) الموی صاحب نے تفویض منصب افتاء و مشیخت اور محدثین و فقہاء کے کلی اعتماد کا کوئی جواب نہیں دیا، بلکہ صرف یہ لکھا ہے کہ

"امام الفقہاء والمحدثین کی قسم کے الفاظ مجروح راویوں کے متعلق بھی استعمال کئے گئے ہیں، اور اس کی نظیر ہم پہلے پیش کر چکے ہیں" (ص۱۷۹)

الموی صاحب نے جہاں نظیر پیش کی ہے وہیں ہم نے بھی ان کو بتا دیا ہے کہ ان نظیروں میں امام یا فقیہ یا بڑا محدث کہنا اس لئے مفید توثیق نہیں ہوا کہ وہ سب اشخاص مجروح

والدليل على ذلك ان العلم بظهور سترهما واشتهار عدالتهما اقوى
فى النفوس من تعديل واحد واثنين يجوز عليهما الكذب و
المحاباة فى تعديله لاغراض داعية لهما الى وصفه بغير صفته
وبالرجوع الى النفوس يعلم ان ظهور ذلك من حاله اقوى

ہیں، ان پر صراحۃً جرح بھی کی گئی ہے، لیکن ابو طاہر کو امام الفقہاء والمحدثین تو کہا گیا
مگر کوئی ادنیٰ درجہ کی بھی جرح کسی نے ان پر نہیں کی ہے، لہٰذا اس قسم کے الفاظ مجروح
کے حق میں مفید نہ ہوں تو اس سے لازم نہیں آتا کہ غیر مجروح کے حق میں
بھی مفید نہ ہوں۔

باقی رہا یہ کہنا کہ:۔

"سبکی و عبدالغافر نے ابو طاہر کے تفقہ، تحدیث، افتاء اور عربیت
وغیرہ میں مہارت کی تعریف کی ہے، عدالت و ثقاہت کے متعلق کچھ نہیں
کہا ہے" (ص۲۱۱)

تو گزارش ہے کہ سبکی و عبدالغافر نے صرف اتنا ہی نہیں کہا ہے بلکہ ان کی نسبت سبکی نے یہ
بھی لکھا ہے:۔

"سلمت اليه الفقهاء الفتيا بمدينة نيسابور والمشيخة"
(فقہاء نے منصب افتاء و مشیخت شہر نیشاپور میں ان کو سپرد کیا)

اور عبدالغافر نے "امام اصحاب الحديث بخراسان وفقيههم
بالاتفاق بلا مدافعة" (کہ وہ خراسان میں اصحاب الحدیث کے بالاتفاق
و بلا اختلاف امام و فقیہ تھے) ــــــ لکھا ہے،

جو اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ وہ فقہائے نیشاپور و خراسان کے نزدیک بالاتفاق
ان دونوں باتوں کے اہل اور متفق علیہ عادل تھے ــــ الموی صاحب بتائیں کہ کیا کسی
فاسق و فاجر کو بھی منصب افتاء و مشیخت سپرد کرنا جائز ہے؟

(۶۷)

فی النفس من تزکیة العدل لهما -

اصل یہ ہے کہ املوی صاحب اتنا کچھ سننے کے بعد بھی ابھی تک اسی چکر میں ہیں کہ ثقاہت کے لئے ضروری ہے کہ صاف لفظوں میں کسی نے ثقہ کہا ہو اور اشتہار عدالت کا بھی مطلب یہی ہے کہ لوگ عام طور پر یہ کہتے ہوں کہ وہ عادل تھے، حالانکہ اگر اشتہار عدالت کا بھی یہی مطلب ہو کہ صاف لفظوں میں لوگ عادل ہونے کی تصریح کرتے ہوں تو پھر ثبوت عدالت کی دو صورتیں جو علمائے فن نے لکھی ہیں' ان دونوں میں فرق ہی کیا رہ جائیگا؟ معلوم ہوتا ہے املوی صاحب کو ابھی تک یہ پتہ نہیں کہ اصول حدیث میں مصرح ہو کہ عدالت کبھی تو تنصیص سے ثابت ہوتی ہے اور کبھی استفاضہ و شہرت سے، اور استفاضہ و شہرت کی صورت میں تنصیص کی ضرورت نہیں (دیکھو تدریب الراوی صـ۱۰۹)

اب بتائیے کہ استفاضہ کی صورت اس کے سوا کیا ہے کہ لوگ عام طور پر اس سے روایت لیتے ہوں، اس کے ساتھ ایسا برتاؤ کرتے ہوں جو عادل ہی کے ساتھ ہو سکتا ہے مثلاً اس کو منصب افتاء و مشیخت سپرد کرتے ہوں، اس کو امام الفقہاء والمحدثین کے لقب سے یاد کرتے ہوں، اور ان سب باتوں کے ساتھ اس میں کوئی جرح و قدح نہ کرتے ہوں۔

ابو طاہر میں یہ ساری باتیں موجود ہیں۔ لہذا ان کی عدالت میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔

اب اگر اس کے بعد یہ کہئے کہ سبکی و عبدالغافر نے انکی عدالت و ثقاہت کی تعریف نہیں کی تو یہ ثقاہت کی تنصیص کا مطالبہ ہوا اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ کے نزدیک ثبوت عدالت کی ایک ہی صورت ہو جو از روئے علم اصول بالکل غلط ہے۔

(۶۷) بیان سابق سے واضح ہو گیا کہ مولانا مئوی نے اس مقام پر کفایہ کی یہ عبارت بالکل برمحل نقل کی ہے، مگر چونکہ املوی صاحب کو عبارت فہمی سے کوئی علاقہ نہیں ہے اس لئے وہ اس کو بے محل کہہ رہے ہیں

املوی صاحب اشتہاد عدالتهما کے لفظ پر تو غور کرنے کی دعوت دے رہے ہیں مگر خود ظهور ستر هما پر مطلقاً غور نہیں کرتے اور کچھ نہیں سوچتے کہ اشتهاد

اس کے سوا ایک اور بات بھی قابل تعجب و افسوس ہے، معلوم ہوتا ہے

عدالتہما اسی ظہور ستر ھما کا عطف تفسیری ہے اور اشتہار عدالت کی مراد خطیب کے نزدیک یہ ہے کہ اس کی کوئی ایسی بات جو عدالت میں قادح ہو ظاہر نہ ہو بلکہ ایسی چیزوں کا مخفی و مستور ہونا ظاہر ہو۔

مگر املوی صاحب اپنی عقلمندی سے اشتہار عدالت کا مطلب یہ سمجھ رہے ہیں کہ

"راوی کی عدالت صرف ثابت ہی نہیں بلکہ اس درجہ ثابت ہو کر شہرت عام رکھتی ہو۔"

کوئی ان سے پوچھے کہ اگر ثابت ہونے کا مطلب تنصیص سے ثابت ہونا ہے تو اس کے بعد شہرت عام کی کیا ضرورت ہے اور اس صورت میں اس عبارت کا اس باب سے کیا جوڑ، جس باب میں خطیب نے اس کو لکھا ہے۔

اور اگر عدالت ثابت ہونے سے عدالت کا استفاضہ مراد ہے تو استفاضہ اور شہرت عام میں کیا فرق ہے؟ اس صورت میں تو آپ کے بتائے ہوئے مطلب کی دوسری تعبیر یوں ہو گی کہ ـــــ "اس درجہ استفاضہ رکھتی ہو کر شہرت عام رکھتی ہو"۔ یہ کیا بات ہوئی؟

املوی صاحب میں سمجھنے کی صلاحیت ہوتی یا سمجھنا چاہتے تو اس باب کی آخری بات جو خطیب نے ابو مسہر کے قول کی شرح کرتے ہوئے لکھی ہے، اس سے سمجھ سکتے تھے کہ خطیب کی مراد اشتہار عدالت سے کیا ہے،

سنئے خطیب فرماتے ہیں:۔

"اراد ابو مسهر بهذا القول ان من عرفت مجالسته للعلماء واخذه عنهم اغنى ظهور ذلك من امره ان يسأل عن حاله (ص۸۶)

یعنی ابو مسہر کی مراد یہ ہے کہ جس راوی کا علماء کے پاس اٹھنا بیٹھنا اور ان سے

مولانا کو وہ تمام الفاظ و عبارات مستحضر نہیں ہیں جن سے ایک راوی کی توثیق ہوتی ہے، اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ثقہ، ثبت اور حجت جیسے معروف و مشہور الفاظ ہی سے توثیق ہوتی ہے، اگر ایسا ہے تو یہ سخت غلط فہمی اور بے خبری ہے، توثیق انھیں الفاظ میں منحصر نہیں ہے، حافظ سخاوی نے فتح المغیث میں اور سندی نے شرح نخبہ میں عبارات توثیق کے چھ درجے قائم کئے ہیں اور ہر درجہ میں کئی کئی لفظ لکھے ہیں، ازانجملہ چوتھے درجہ میں ثقہ، ثبت اور حجت کے ساتھ لفظ امام اور حافظ کو بھی الفاظ توثیق میں شمار کیا ہے(۶۸)۔ فرماتے ہیں:-

---

استفادہ کرنا معلوم ہو تو اس کی اس بات کا ظہور اس کا حال پوچھنے سے مستغنی کر دیتا ہے۔"

دیکھئے کتنی وضاحت سے خطیب نے بتا دیا کہ صرف یہ بات ظاہر ہونی چاہئے کہ راوی علماء کی مجلسوں میں شریک اور ان سے مستفید ہوا ہے، اس کے بعد اس کا حال پوچھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اور یہ تو پہلے ہی وہ لکھ چکے ہیں کہ ستر یعنی جرح و قدح کا مخفی ہونا بھی ظاہر ہونا چاہئے پس اس اصول سے ہر وہ راوی جس پر جرح و قدح کا پتہ نہ ہو اور اسکے طلب و تحصیل کی شہرت یا اسکا ظہور ہو وہ ثقہ ہو اور ابو طاہر کی نسبت پہلے بتایا جا چکا ہے کہ سبکی نے گیارہ عالموں سے ان کا علم حاصل کرنا اور ایک کثیر التعداد مخلوق کا ان سے روایت کرنا جن میں سے دس کے نام بھی انھوں نے گنوادئے ہیں، بیان کیا ہے اور آج تک ان کے باب میں کسی جرح و قدح کا پتہ نہیں چلا، بلکہ اس کے برخلاف ان کو تمام فقہاء نیشاپور نے منصب افتاء و مشیخت سپرد کر کے مہر توثیق ثبت کر دی ہے۔

پھر ایسے راوی کی عدالت کا ثبوت مانگنا اعلیٰ درجہ کی بے خبری و بے بصری نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

(۶۸) الموی صاحب نے اس کے جواب میں لکھا ہے کہ:-

"جب کسی عادل کے حق میں یہ الفاظ استعمال کئے جائیں گے تو امر قیت

ثم ما انفرد فیہ بصیغۃ دالۃ علی التوثیق کثقۃ او ثبت

او کانہ مصحف او حجۃ او امام او ضابط او

حافظ (سخاوی وسندی بحوالہ الرفع والتکمیل ۱۳)

اس گزارش کے بعد میں چاہتا ہوں کہ محدثین نے ابوطاہر کے حق میں جو کہا ہے اس کو اپنے سامنے رکھ کر پوچھوں کہ کیا الفاظ امام اصحاب الحدیث اور امام المحدثین والفقہاء سے ابوطاہر کا ثقہ ہونا ثابت نہیں ہوتا اور اس کا انکار تعصب اور بے خبری نہیں ہے ؟

ان کا شمار الفاظ توثیق میں ہوگا" (ص ۱۸)

ہم الوی صاحب سے پوچھنا چاہتے ہیں کہ عادل سے آپ کی کیا مراد ہے ؟ اگر یہ مراد ہو کہ کسی نے جس کو صراحۃً عادل کہا ہو تو اس تخصیص کی کیا دلیل ہے ؟ علمائے اصول تو جس کو صراحۃً عادل کہا گیا ہو اور جس کی عدالت مستفیض ہو عادل دونوں کو عالم کہتے ہیں۔

اور اس کے بعد گزارش ہے کہ لفظ توثیق سے اگر مفید عدالت مراد ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے، اور اگر مفید حفظ و علم مراد ہے تو عادل کی تخصیص غلط اور خلاف واقعہ ہے، راوی چاہے عادل ہو یا غیر عادل، مجروح ہو یا غیر مجروح، دونوں کے حق میں امام و حافظ کے الفاظ ان کے لئے ثبوت علم و حفظ کے مفید ہیں،

الوی صاحب دیکھیں کہ نعیم بن حماد اور ابوالفتح ازدی دونوں مجروح ہیں پھر بھی ذہبی نے دونوں کو حفاظ حدیث میں شمار کیا ہے،

ہمارے اس بیان سے واضح ہو گیا کہ الوی صاحب نے ابن الصلاح کی عبارت بے سمجھے بوجھے نقل کر دی ہے۔ لفظ عدل سے ابن الصلاح کی مراد غیر مجروح ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس راوی پر کوئی جرح نہ ہو اس کے حق میں لفظ حافظ مفید عدالت ہے اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ وہ لفظ حافظ کو الفاظ التعدیل کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں یعنی جو الفاظ مثبت عدالت ہوتے ہیں۔

سنئے! علامہ حافظ تاج الدین سبکی طبقات الشافعیہ صہ ۲/۳ میں فرماتے ہیں

"الفقیه الشیخ ابوطاهر الزیادی امام المحدثین والفقها بنیسابور فی زمانه وکان شیخا ادیبا عارفا بالعربیة سلمت الیه الفقهاء الفتیاء بمدینة نیسابور والمشیخة"

اور اسی کتاب میں ہے کہ عبدالغافر نے ابوطاہر کی نسبت کہا ہے کہ :-

"امام اصحاب الحدیث بخراسان و فقیههم بالاتفاق بلامدافعة (ص ۸۳ ج ۳)

وہ پورے خراسان کے بالاتفاق و بلا اختلاف امام اصحاب الحدیث اور فقیہ تھے؛

حیرت کی بات ہے کہ ایک شخص کسی راوی کو امام کہہ دے تو از روئے اصول حدیث اس کی توثیق ہو جاتی ہے، لیکن پورا خراسان ابوطاہر کو صرف امام نہیں امام اصحاب الحدیث بالاتفاق تسلیم کرلے تو مولانا کے نزدیک اُن کا ثقہ ہونا لازم نہیں آتا۔ ع

بسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست!

اور مسلم الثبوت کی عبارت سے تو یہ بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے، اس لئے کہ وہ تو بہ قول آپ کے لفظ حجۃ و ثقہ کو بھی عادل ہی راوی کے حق میں موجب توثیق لکھتے ہیں اب میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ جب حجۃ اور ثقہ کے لفظ سے بھی اسی راوی کی توثیق ہوگی جو پہلے سے عادل ہو تو اولاً یہ الفاظ مفید تعدیل کس طرح ہوئے، وہ تو پہلے ہی سے عادل ہے، ثانیاً پہلے سے عادل ہونے کا علم کس طرح ہوگا، آپ کے بیان سے تو معلوم ہوتا ہے کہ تنصیص سے — لہذا سوال ہے کہ تنصیص عادل ہونے کی ضروری ہے؟ یعنی یہ ضروری ہے کہ کسی نے اس کو ھو عدل کہا ہو؟ یا اس لفظ کے علاوہ ثقہ یا حجۃ کہا ہو تب بھی کافی ہے،

اب رہے ابو عثمان بصری تو معلوم ہے کہ ان کا نام عمرو بن عبد اللہ ہے اور امام ابو طاہر کے علاوہ ان سے الحسن بن علی بن مومل بھی روایت کرتے ہیں

اگر پہلی بات ضروری ہے تو میں چیلنج کر کے کہتا ہوں کہ اس طرح کسی راوی کی ثقاہت بھی ثابت کرنا لوہے کے چنے چبانا ہے۔ فرض کیجئے کہ امام بخاری کے استاد حمیدی کو امام احمد نے امام اور ابو حاتم نے ثقۃ کہا ہے۔ اب آپ بتائیے کہ ان حضرات سے پہلے حمیدی کو عدل کس نے کہا ہے؟ اگر کسی نے پہلے یہ نہیں کہا ہے تو لفظ امام و ثقہ سے حمیدی کی توثیق نہیں ہو سکتی، یا مثلاً عیسیٰ بن جاریہ کو آپ ثقہ مانتے ہیں تو اس بناء پر کہ ابن حبان نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے تو بتائیے ابن حبان سے پہلے اس کو عدل کس نے کہا ہے؟ اگر نہیں کہا ہے تو ثقات میں ذکر کرنے سے اسکی ثقاہت کیسے ثابت ہو گئی؟۔
اور اگر عدل کہنا ضروری نہ ہو بلکہ کوئی ایسا لفظ جو مثبت عدالت ہو، اس کا ہونا ضروری ہے تو گزارش ہے کہ جب حجۃ اور ثقہ جو سب سے اونچے الفاظ ہیں وہ بھی مثبت عدالت نہیں ہیں تو دوسرا کون سا لفظ مثبت عدالت ہو سکتا ہے اور جب یہ الفاظ غیر عادل کی توثیق کا موجب نہیں ہو سکتے تو دوسرے کسی لفظ میں کیا دم ہے کہ وہ غیر عادل کی توثیق کا موجب ہوگا، اب اگر آپ گھبرا کر یہ کہیں کہ یہ کچھ ضروری نہیں ہے کہ ثقۃ کہنے سے پہلے کوئی لفظ (چاہے عدل ہو یا دوسرا لفظ) کہا گیا ہو تو سوال ہے کہ پھر عادل ہونے کی تنصیص کہاں پائی گئی اور اس صورت میں وہ راوی عادل کیسے ثابت ہوگا؟ اس کے بعد الموی صاحب فرماتے ہیں کہ

> "بڑی پُر لطف بات یہ ہے کہ مولانا مئوی ابو الفتح ازدی کو اعلام مرفوعہ میں ضعیف و صاحب مناکیر و غیر مرضی لکھتے ہیں۔ لیکن انھیں ابو الفتح کو خطیب نے حافظ لکھا ہے" (ص۱۸۱)

الموی صاحب کو کتنی مرتبہ سمجھایا جائے کہ جس راوی کو حافظ کہنے کے ساتھ اس پر جرح بھی کی گئی ہو، اس کے حق میں اگر یہ لفظ مفید نہ ہو تو اس سے یہ کیونکر لازم آتا ہے کہ جس پر کوئی جرح نہیں کی گئی ہے اس کے حق میں بھی مفید نہ ہو

(۶۹)
اور روایت زیر بحث کے علاوہ ان کی متعدد روایتیں سنن کبریٰ میں موجود ہیں
اور محدثین میں سے کسی شخص نے ان کی تضعیف نہیں کی ہے، زیادہ سے زیادہ

ابو الفتح کے حق میں حافظ کہے جانے کی اہمیت اس لئے نہیں ہے کہ ان پر جرحیں کی گئی ہیں لیکن ابن فنجویہ کے حق میں اس لفظ کی اہمیت اس لئے ہے کہ اسکی تعریف کے بعد ان پر کوئی جرح نہیں کی گئی ہے۔

اس کے بعد الموی صاحب فرماتے ہیں کہ

"لیجئے اب تو کوئی شبہ نہیں رہا کہ حافظ کا لفظ راوی کی عدالت وثقاہت کو مستلزم نہیں۔"

جی ہاں! اور آپ کے ارشادات کے بعد تو اب اس میں کوئی شبہ نہیں رہا کہ تعدیل کے جو سب سے اونچے الفاظ ہیں، یعنی حجة وثقة وہ بھی راوی کی عدالت و ثقاہت کو مستلزم نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ الفاظ بھی عادل ہی راوی کی توثیق کے موجب ہیں، جب تک پہلے سے وہ عادل ثابت نہ ہوں، اس وقت تک ان الفاظ سے عدالت وثقاہت ثابت نہ ہوگی، چلئے صفایا ہی ہوگیا،...

(۶۹) ابو عثمان بصری کے باب میں الموی صاحب نے صرف اتنا معلوم ہونا ظاہر کیا ہے کہ ان کا نام عمرو بن عبد اللہ ہے، حالانکہ قارئین رکعات تراویح دیکھ رہے ہیں کہ انکی نسبت یہ بھی معلوم ہے کہ ان سے ابو طاہر زیادی اور الحسن بن علی نے روایت کی ہے اور ان کی متعدد روایتیں سنن کبرے میں موجود ہیں،

اس کے بعد الموی صاحب کا یہ لکھنا کہ

"ان کا ترجمہ اسماء الرجال کی کتابوں میں کہیں نہیں ملتا۔"

مغالطہ سے خالی نہیں ہے، اس لئے کہ معروف العدالہ ہونے کے لئے اسماء الرجال کی کتابوں میں ترجمہ ملنا ضروری نہیں ہے، نیز اسماء الرجال کی کُل کتابیں الموی صاحب کو دستیاب کب ہوئی ہیں جو فرمانے لگے کہ ان کا ترجمہ کہیں نہیں ملتا۔

ان کی نسبت اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ ہم کو معلوم نہیں کہ ان کو کسی نے صراحتہً ثقہ کہا ہے، تو ذہبی کے حوالہ سے ثابت کر چکا ہوں کہ ایسے راوی تو صحیحین میں بھی بکثرت ہیں، مگر جمہور نے ان کی روایات کو صحیح تسلیم کیا ہے (۷۰)۔ اس اصول سے ابوعثمان کی روایت بھی صحیح ہے، اور مذکورہ بالا بنیاد پر اس کو مجروح قرار دینا تعصب و تحکم ہے،

نیز الموی صاحب خود اپنی ہی بات اس قدر جلد بھول گئے، ابھی ذرا پہلے تو وہ فرمارہے تھے کہ اگر:-

"وہ (ابن فنجویہ) واقعی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کے حامل ہوتے۔

تو علامہ سبکی ان کو کبھی نظرانداز نہ کرتے (ص۱۴۲)

اور ابوعثمان بصری کو سبکی نے ابوطاہر کے اساتذہ میں ذکر کیا ہے، لہذا خود ان کے قول سے ثابت ہوگیا کہ ابوعثمان واقعی شہرت اور محدثین میں ایسی مقبولیت کے حامل تھے کہ سبکی ان کو نظرانداز نہ کرسکے۔

اس کے بعد الموی صاحب نے ابوعثمان کو مجہول العدالۃ یا مستور لکھنے کی جرأت کس طرح کی، یہ اُستاد کی ناجائز حمایت نہیں ہے تو اس کا کیا نام ہے،

بہرحال جب ابوعثمان خود الموی صاحب کی دلیل سے محدثین میں مقبولیت کے حامل تھے تو ان کا عادل ہونا ثابت ہوگیا اس لئے کہ بتصریح علمائے اصول ثبوت عدالت کا ایک طریقہ استفاضہ بھی ہے، جیسا کہ اوپر بہ تفصیل تمام گزر چکا۔

(۷۰) اس پر الموی صاحب نے لکھا ہے کہ

"صحیحین کے راوی پر دوسرے راویوں کا قیاس کرنا محدثین کی تصریحات سے ناواقفیت کی دلیل ہے"۔ (ص۱۸۳)

مگر الموی صاحب نے یہ نہیں سوچا کہ امام ذہبی جو صاحب استقراء تام فی الرجال ہیں انھوں نے مالک بن الخیر اور حفص بن بغیل کو صحیحین کے راویوں پر قیاس کیا ہے لہذا محدثین کی تصریحات سے

آخر میں ایک بات اور رہی جاتی ہے، وہ یہ کہ اگر بالفرض معرفۃ السنن کی یہ روایت ضعیف بھی ہو، تو چونکہ وہ سنن کبری میں دوسرے طرق سے مروی ہے، اس لئے خود مولانا ہی کی تصریح کے بموجب اس کا ضعف دفع ہوجائے گا۔ (۱۷)

مولانا ابکار المنن صـ۱۷۴ و صـ۱۷۵ میں لکھتے ہیں۔

"ھذا الحدیث وان کان اسنادہ ضعیفا لکنہ منجبر بتعدد طرقہ [له]

مولانا نے دوسرا اعتراض اس روایت پر یہ کیا ہے کہ وہ سنن سعید و موطائے مالک کی گیارہ والی روایت اور ابن اسحاق کی تیرہ والی روایت کی معارض ہے،

مولانا کا یہ اعتراض بھی تعصب اور اپنی بات کی بیجا پاس سے خالی نہیں ہے، اسلئے کہ گیارہ اور تیرہ والی روایتیں بھی تو باہم متعارض ہیں اور ہر ایک دوسرے کے خلاف ہے تو جب اُن میں کوئی بھی دوسرے کی معارض ہوتے ہوئے مجروح و ساقط نہیں ہوئی تو بیس والی ان بنیادوں پر کیوں مجروح و ساقط ہوگی؟ اور اگر آپ ان دونوں کے تعارض کو کسی تاویل سے

نادر تفیت کی چوٹ امام ذہبی پر ہوئی، جی ہاں! جب مطلب ہو تو صاحب استقراء تام! اور جب خلاف مطلب ہو تو محدثین کی تصریحات سے ناواقف!

(۱۷) المؤی صاحب فرماتے ہیں کہ:۔

"تعدد طرق سے وہ ضعف دور ہوتا ہے جو معمولی درجہ کا ہو اور جس راوی کا۔

له حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:۔

"فان الطرق اذا کثرت و تباینت مخارجہا دل ذلک علی ان لہا اصلا (صـ۳۰۲)

اور اس سے ذرا پہلے فرماتے ہیں:۔

"وکلہا سوی طریق سعید بن جبیر اما ضعیف و اما منقطع لکن کثرۃ الطرق تدل علی ان للقصۃ اصلاً (صـ۳۰۲)

بھروسہ پر کالعدم سمجھتے ہیں۔ مثلاً یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ تیرہ والی روایت کے کسی لفظ سے تو معلوم نہیں ہوتا، مگر احتمال عقلی ہے کہ اس میں دو رکعتیں سنت عشاء کی شامل ہوں تو اس احتمال کے بموجب اس میں تراویح کی رکعتیں گیارہ ہی ہوئیں، اور اس طرح وہ گیارہ والی روایت کے مخالف نہ رہی، تو گزارش ہے کہ گیارہ اور تیرہ کے تعارض کو کسی تاویل و احتمال عقلی سے دفع کرنا آپ کے لئے جائز ہے۔ تو دوسروں کے حق میں اسی نوعیت سے گیارہ اور بیس کے تعارض کو دفع کرنا کیوں ناجائز ہے، اور اگر آپ گیارہ اور تیرہ کے تعارض کو تاویل سے کالعدم قرار دے سکتے ہیں تو آپ سے کہیں زیادہ اعلم بالحدیث امام بیہقی نے سنن کبریٰ میں گیارہ اور بیس کے تعارض کو بھی کالعدم قرار دیا ہے اور وہ آپ کے علم میں ہے، پھر آپ نے یہ جانتے ہوئے تعارض کا دعویٰ کیوں کیا؟ کیا یہ تعصب اور مغالطہ میں ڈالنا نہیں ہے؟

کچھ حال ہی معلوم نہ ہو، اس کے متعلق یہ کیسے فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ تعدد طرق سے اس کا ضعف دور ہو گیا" (ص ۱۰۳)

بتائیے اس جہل مرکب کا کیا علاج کیا جائے؟ علمائے اصول تو تصریح فرماتے ہیں کہ

" وکذا اذا کان ضعفها لارسال او تدلیس او جهالة رجال کما زاده شیخ الاسلام زال بمجیئه من وجه آخر (تدریب الراوی، ص ۵۰) یعنی اسی طرح جب کہ روایت کا ضعف ارسال یا تدلیس کی وجہ سے یا راویوں کی جہالت (حال معلوم نہ ہونے) کی وجہ سے ہو جیسا کہ شیخ الاسلام نے اس کو زیادہ کیا ہے تو دوسرے طرق سے مروی ہونے سے ضعف زائل ہو جائے گا۔"

اور املوی صاحب ابن الصلاح کی ایک عبارت کو لیکر بے سمجھے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ

"حال معلوم نہ ہونے کی صورت میں ضعف دور ہونے کا فیصلہ

امام بیہقی نے پہلے گیارہ والی ایک روایت کو نقل کرکے لکھا ہے:۔
"ھکذا فی ھذہ الروایة (یعنی اس روایت میں اسی طرح ہے)
اس کے بعد بیس والی دو روایتوں کو نقل کرکے لکھا ہے۔
" ویمکن الجمع بین الروایتین فانھم کانوا یقومون باحدی عشرة ثم کانوا یقومون بعشرین ویوترون بثلاث (سنن کبری ص۴۹۶)
یعنی (گیارہ اور بیس کی) دونوں روایتوں میں تطبیق ممکن ہے، پس بیشک وہ لوگ پہلے گیارہ رکعت پڑھا کرتے تھے، اس کے بعد بیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھنے لگے۔

نہیں کیا جا سکتا"۔
اگر امئوی صاحب ابن الصلاح کی عبارت سمجھے ہوتے اور پوری عبارت نقل کردیتے تو اس سے بھی صاحب کعات کا مدعا ثابت ہوجاتا، اس لئے کہ ابن الصلاح نے تصریح کی ہے کہ جو ضعف بوجہ ارسال ہو وہ تعدد طرق سے دفع ہوجاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ ارسال کی صورت میں راوی صرف مجہول الحال نہیں بلکہ مجہول الذات بھی ہوتا ہے، بایں ہمہ تعدد سے ضعف دفع ہوجاتا ہے تو صرف مجہول الحال ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ دفع ہوجائے گا۔
اسی طرح اگر امئوی صاحب نے ظاہر کردیا ہوتا کہ کون سا ضعف معمولی اور کون سا غیر معمولی ہوتا ہے تب بھی صاحب کعات کا مدعا ثابت ہوجاتا اور اسی کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہوجاتا کہ اس موقع پر مبارک پوری صاحب کے کلام کو استشہاداً پیش کرنا علامہ مئوی کی محض نادانی وجہالت ہے، یا یہ نادانی وجہالت کہیں اور جاکر چمکتی ہے۔
یہ معما سمجھ میں نہ آیا ہو تو سنئے کہ مبارکپوری صاحب نے جس روایت کی بابت یہ قاعدہ پیش کیا ہے، اس کا راوی بشیر بن رافع ہے اور اس پر ائمۂ حدیث نے حسب ذیل جرحیں کی ہیں۔

لطف کی بات یہ ہے کہ مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری صرف یہی نہیں کہ بیہقی کی اس تطبیق و دفع تعارض سے واقف ہیں بلکہ تحفۃ الاحوذی ص۷۶/۲ میں اس کو انھوں نے نقل بھی کیا ہے اور امکان تطبیق و دفع تعارض پر کوئی اعتراض بھی نہیں کیا ہے جس سے ظاہر ہے کہ ان کو یہ امکان تسلیم ہے، پھر بھی انھوں نے بیس والی روایت پر اعتراض کر دیا کہ وہ گیارہ والی کے معارض ہے، شاید اس لئے کہ جواب کا نام ہو جائے چاہے کام ہو یا نہ ہو۔

امام احمد :- لیس بشئ، ضعیف فی الحدیث۔

امام بخاری :- لایتابع فی حدیثہ۔

ترمذی :- یضعف فی الحدیث۔

نسائی :- ضعیف۔

ابوحاتم :- ضعیف الحدیث۔ منکر الحدیث لاتری لہ حدیثا قائما۔

ابواحمد :- لیس بالقوی عندھم۔

یعقوب بن سفیان :- لین الحدیث۔

عقیلی :- لہ مناکیر۔

دارقطنی :- منکر الحدیث۔

ابن عبدالبر :- ضعیف عندھم، منکر الحدیث، اتفقوا علی انکار حدیثہ وطرح مارواہ وترک الاحتجاج بہ لایختلف علماء الحدیث فی ذالک

ابن حبان :- یاتی بطامات عن یحیی بن ابی کثیر موضوعۃ یعرفہا من لم یکن الحدیث صناعتہ کانہ المعتمد لہا

ابن حجر :- نے اس کو ضعیف الحدیث لکھا ہے، اور یہ لفظ وہ اس راوی کے

باب میں لکھتے ہیں، جس کے حق میں کسی معتبر کی توثیق وہ نہیں پاتے۔
یہ وہ راوی ہے جس کی حدیث کے ضعف کو مولانا مبارک پوری نے تعدد طرق سے
زائل قرار دیا ہے۔
اب ہم الموی صاحب سے پوچھتے ہیں کہ کیا یہ ضعف معمولی درجہ کا ہے؟ اگر ہاں
کہتے ہوں تو ثابت کیجئے کہ جہالت حال کی وجہ سے جو ضعف ہوتا ہے وہ اس سے بڑھ کر ہوتا
ہے ــــ اور اگر یہ ضعف معمولی درجہ کا نہیں ہے تو تعدد طرق کی وجہ سے اس کے دُور
ہونے کا دعوے کرنا وہی بات ہے یا نہیں جو آپ نے علامہ سوہی کی نسبت لکھی ہے

تصحیح اغلاط

غلط	صحیح	صفحہ، سطر	غلط	صحیح	صفحہ، سطر
رکعت	رکعات	۵ — ۲	دعوی پر	دعوی براس	۴۳ — ۱
پر	پر	۷ — ۱۲	مثلث اخرون	مثلث والآخرون	۴۴ — ۲
جہیہ	جہمیہ	۸ — ۱۳	عارضۃ الاحوذی	عارضۃ الاحوذی	۴۵ — ۲۰
اقرار کرلیا	انکا اقرار کرلیا ہے	۱۱ — ۶	صوبت میں تیرہ سے	صوت میں تیرہ سے	۶۳ — ۳
ص۴۲۸	ص۳۲۷	۱۱ — ۷		وائد کو تیرہ سے	
پڑھنے سے پہلے	پڑھنے، پہلے	۱۱ — ۱۰	فعل نبوی کو	فعل نبوی	۶۸ — ۱۱
سے	یہ	۱۲ — ۱۱	جب گیا و امام مالک	حیب امام مالک	۶۹ — ۱۲
یہ	×	۱۳ — ۱۲	لم تردد	لم تردد	۷۰ — ۲
بابت	بابت	۱۴ — ۵	نفلی نماز	نفلی نماز	۷۰ — ۱۸
الوتر	الوتر سے	۱۶ — ۱۱	پنہ	پٹہ	۷۸ — ۲۱
التحوید	التحدید	۱۹ — ۱۱	آب	آپ	۷۸ — ۲۲
مرودی	مروزی	۲۳ — ۳	لاینقض کالفظ	لاینقضُ لفظ	۸۰ — ۱۷
لائیے	لائیے	۲۴ — ۳	کرنا جائز	کو ناجائز	۸۱ — ۳
ورنوهم	وزنوهم	۲۶ — ۴	حدیث وخت	حدیث وسنت	۸۱ — ۱۴
اسلو	اسکو	۲۷ — ۹	بدکول	مدلول	۸۱ — ۲۱
کومنافی	منافی	۲۹ — ۱۵	امم محمد	امام محمد	۸۱ — ۲۱
باہم	باہم	۳۷ — ۱	کان یندد	کان یزید	۸۲ — ۱۲
بحث	بحث	۳۹ — ۱۲	ذفی	توفی	۸۳ — ۱۱
گراں	نگران	۴۰ — ۲۱	انور مصابیح	انوار مصابیح	۸۳ — ۲۰

(ب)

غلط	صحیح	صفحہ سطر
کاہم	کلام	۹۴ - ۹
وس	اس	۸۴ - ۱۹
فلاہر	ظاہر	۸۴ - ۱۹
کرتقریبًا	کی تقریبًا	۸۶ - ۷
رد کو	دو کو	۸۷ - ۱۵
کیارہ	گیارہ	۸۷ - ۱۵
ان لیا	مان لیا	۸۷ - ۱۷
یہ خود	خود	۸۷ - ۲۰
دو کر	دو کو	۸۸ - ۱۰
تو آپ	تواب	۸۹ - ۱۶
فستح الشہم	فتح الملہم	۹۳ - ۱۰
ذد	فرد	۹۴ - ۱۷
ان کے	اس کے	۹۶ - ۵
تخالف نہیں ہے	تخالف نہیں کر	۹۶ - ۷
فقرہ میں	فقرہ سے	۹۷ - ۱۴
انخ	×	۱۰۱ - ۹
کے نام	کا نام	۱۰۶ - ۲۱
عمر بھر میں صرف تین ہی دن رمضان میں	عمر بھر میں صرف تین دن تراویح پڑھنا تو عمر بھر میں صرف تین ہی دن رمضان میں	۱۰۶ - ۲۲
	العرف الشذی	۱۱۳ - ۱
اور زیادہ	اور وہ زیادہ	۱۱۴ - ۱
پڑھا ہے وہ آپ کا۔ /	پڑھا ہے وہ نفلی طور پر پڑھا ہے وہ آپ کا	۱۱۷ - ۱۵
نماز میں	نمازیں	۱۱۸ - ۸
گرافسوس	مگر افسوس	۱۱۸ - ۹
کر مسئلہ	کہ یہ مسئلہ	۱۲۰ - ۴
دوسرے الگ	دوسرے سے الگ	۱۲۲ - ۱
ظائفہ	لطائف	۱۲۲ - ۱۱
منقل	نقل	۱۲۲ - ۱۳
ہست رکعات	ہشت رکعات	۱۲۲ - ۱۹
"لیلہ"	"لیلۃ"	۱۲۶ - ۳
دہ مرتبہ	دو مرتبہ	۱۲۶ - ۶
باجماتہ	باجماعۃ	۱۲۶ - ۲۲
کردہ	مگر وہ	۱۲۷ - ۹
اسکی وبہ	اسکی وجہ	۱۲۷ - ۲۲
اسی حافظ	اسی لئے حافظ	۱۲۸ - ۷
اب ثا	احیانًا	۱۲۸ - ۲۲
زید ابن ثابت	زید بن ثابت	۱۲۹ - ۵
بیان کرتے ہیں مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز باجماعت کو بہت سے صحابی بیان کرتے ہیں مگر ان صحابیوں کے	بیان کرتے ہیں مگر ان صحابیوں	۱۲۹ - ۹

غلط	صحیح	صفحہ سطر	غلط	صحیح	صفحہ سطر
رکعت	رکعات	۳ - ۱۳۰	یخلی	یخطی	۱۷ - ۱۴۹
بان	بیان	۱۰ - ۱۳۰	ان کے استاد	ان کے استاد	۲۲ - ۱۴۹
عقیل	عقیلی	۹ - ۱۳۱	الموی صاحب	الموی صاحب نے	۲۳ - ۱۴۹
ابوذرعہ	ابوزرعہ	۱۲ - ۱۳۱	سابی	صحابی	۱۲ - ۱۵۱
صحۃ	ثقۃ	۲۱ - ۱۳۱	ولا روایت	وہ روایت	۲۱ - ۱۵۱
دوسرے صحابہ	دوسرے صحابی	۴ - ۱۳۲	آئینہ وہ	آئینہ دار	۱۱ - ۱۵۱
لا اوھام	لہ اوھام	۱۵ - ۱۳۳	بتن	متن	۹ - ۱۵۴
حدیث اسکی	حدیث سے اسکی	۱ - ۱۳۴	اسکے نزدیک	کے نزدیک	۱۹ - ۱۵۴
وجہ بیان	وجہ یہ بیان	۴ - ۱۳۵	حدیث کر	حدیث کو	۱۹ - ۱۵۴
عائشہ کسی	عائشہ کے کسی	۱ - ۱۳۶	ان لینا	مان لینا	۱۲ - ۱۵۶
غیر متعنت سے	غیر متعنت تے	۴ - ۱۳۶	استفا	استفاء	۱۴ - ۱۵۶
ابوحاتم ہیں	ابوحاتم	۹ - ۱۳۶	اسی طرح	اس طرح	۱۴ - ۱۵۷
بمجردۃ	بمجردہ	۹ - ۱۳۷	سورا شوری	شورا شوری	۱۱ - ۱۵۸
تری زبردستی	نری زبردستی	۷ - ۱۳۸	دوباتوں	دونوں باتوں	۱۹ - ۱۵۸
دائمی کی صفت	دائمی صفت	۲ - ۱۴۰	توقع ہے	توقع رہی	۲۲ - ۱۵۹
تیسری گزارش یہ ہے کہ اگر (آخر سطر تک)	مکرر (×)	۲۲ - ۱۴۴	ثواب	صواب	۴ - ۱۶۰
			تصورب	تصویب	۲۱ - ۱۶۰
شیخ صالح ہیں	شیخ صالح ہے	۸ - ۱۴۷	جس کا	جن کا	۹ - ۱۶۳
ان کی	اس کی	۸ - ۱۴۷	کس کا بیا	کس کا بیٹا	۱۱ - ۱۶۳
اوردابت	اورد لہ ابن	۳۰ - ۱۴۷	بقاعدجۃ	بقاعدتہ	۳ - ۱۶۴
توثیق ہی	توثیق ہی	۱۱ - ۱۴۸	دہے کر	یہ ہے کر	۲۱ - ۱۶۴
حرحول	حرجول	۸ - ۱۴۹	منکر تو	منکر نہ ہو تو	۲۲ ۱۶۴

غلط	صحیح	صفحہ سطر	غلط	صحیح	صفحہ سطر
راویوں	راویوں	۱۶۵ — ۲۲	ابن اصباح	ابن الصلاح	۲۰۰ — ۱۳
واکثر راویوں	اکثر راویوں	۱۶۶ — ۵	ثقل مت	ثقاہت	۲۰۶ — ۲۱
جوبیان	جو بلا بیان	۱۶۸ — ۱۲	فعل درآتش	نعل درآتش	۲۰۸ — ۱۱
لانبیہ	لابنہ	۱۷۰ — ۱۸	واقعہ	واقعیہ	۲۰۸ — ۱۳
استقرارنہ ہونے	استقرا تام ہونے	۱۷۲ — ۱۰	مستفیض ہو	مستقیض ہو	
علم الحدیث میں	معرفۃ علوم الحدیث میں	۱۷۹ — ۱۸	عاطل دونوں کو	دونوں کو	۲۲۵ — ۱۱
نفلی جماعت	نفل کی جماعت	۱۸۴ — ۲۱	خالم کہتے ہیں	عادل کہتے ہیں	
اور ختلافات	اور وہ اختلافات	۱۹۲ — ۱۸	استاذ خیدی	استاذ حمیدی	۲۲۷ — ۴
طریق کارکو	طریق کو	۱۹۳ — ۱۵	مانتے ہیں قوس	مانتے ہیں اسے	۲۲۷ — ۷
الوی	الملوی	۱۹۹ ۱۲	بشیر بن نافع	بشر بن رافع	۲۳۲ — ۲۲

(معذرت)

کتابت و طباعت کی اتنی غلطیوں کی نشاندہی کے بعد بھی یہ ممکن ہے کہ ہماری نظروں سے کچھ غلطیاں اوجھل رہ گئی ہوں اس لئے معذرت کے ساتھ درخواست ہے کہ قارئین ان کی تصحیح فرمالیں۔

(مصحح)

مدرسہ مفتاح العلوم

مئو ضلع اعظم گڈھ میں وہ چشمۂ علوم الٰہی اور مرکز تعلیمات نبوی ہے جسمیں تمام علوم وفنون کی تعلیم ہوتی ہے اور ہر سال دورۂ حدیث بھی ہوتا ہے، مفتاح العلوم کی عام شہرت مقبولیت کی وجہ سے مختلف گوشہائے ہند سے تشنگان علوم آکر اس چشمۂ علم وحکمت سے فیوض حاصل کرتے ہیں۔

مفتاح العلوم کے آغوش تعلیم وتربیت میں اس وقت آٹھ سو سے زائد طلبہ اکتساب علوم وفنون میں نہایت محنت سے مشغول ہیں۔ جن میں دو سو بیرونی طلباء ہیں جن کی تقریباً تمام ضروریات زندگی کا کفیل مفتاح العلوم ہے۔

مفتاح العلوم کے شعبۂ تصنیف وتالیف سے بحمد اللہ بڑی بڑی اور شاندار علمی خدمتیں انجام پا چکی ہیں، اس وقت اس شعبہ کی ایک نہایت گراں قدر اور لاجواب تصنیف (رکعات تراویح جدید ایڈیشن مذیل بر دوانوار مصابیح) حصہ اول جو آپ کے ہاتھوں میں ہو جسمیں اصل کتاب رکعات تراویح پر مخالفین کے تمام اعتراضات اور شکوک وشبہات کا نہایت مسکت اور دنداں شکن جواب دیا گیا ہے۔ ساتھ ہی ابتداء میں ایک مختصر سا مقدمہ بھی ہو جس میں مخالفین کی دریدہ دہنی اور اسلاف دشمنی کا ثبوت خود ان کی تحریروں سے پیش کیا گیا ہے۔ کتاب کے علمی وقیمتی مضامین اہل علم کے لئے گوہر گرانمایہ اور کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المومن کا حکم رکھتے ہیں۔ اس کے محاسن اور خوبیوں اور اس کی قدر و قیمت کا اندازہ ملاحظہ کے بعد ہی ہو سکے گا۔ رفاہ عام کے لحاظ سے اس کی قیمت صرف دو روپیہ آٹھ آنہ رکھی گئی ہے۔

اس کتاب اور اس شعبہ کی جملہ تصنیفات کے ملنے کا پتہ

ناظم صاحب مدرسہ مفتاح العلوم۔ مئو ضلع اعظم گڈھ (یو۔ پی)